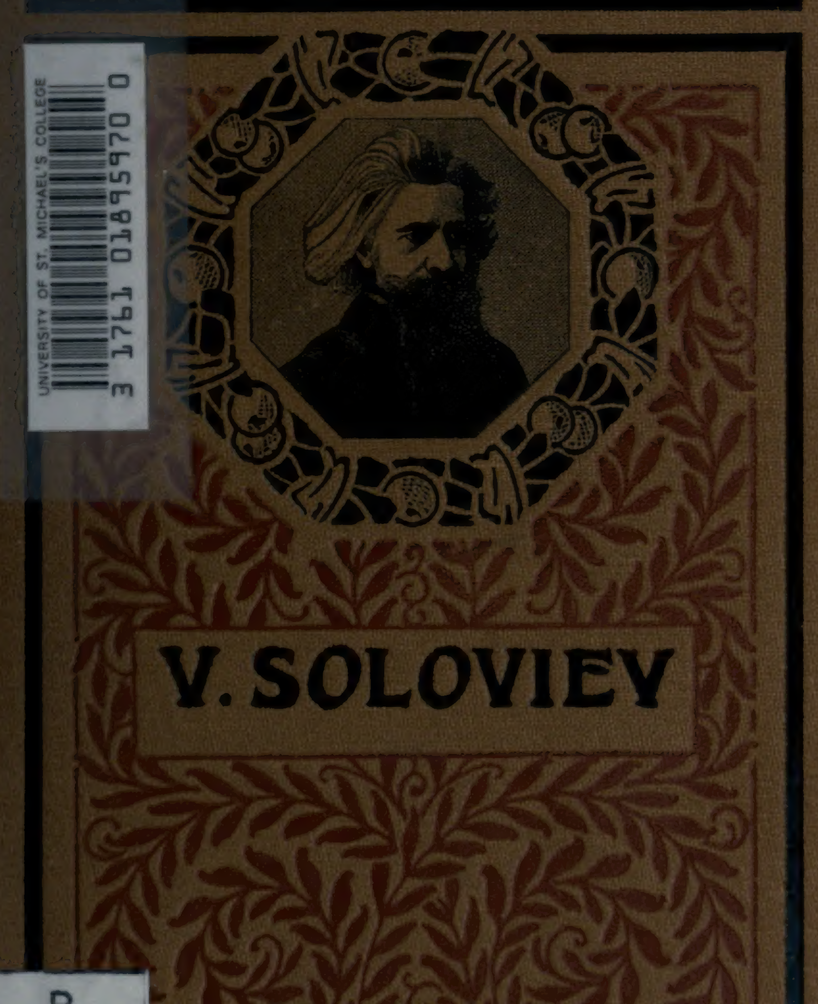
Les grands philosophes
français et étrangers

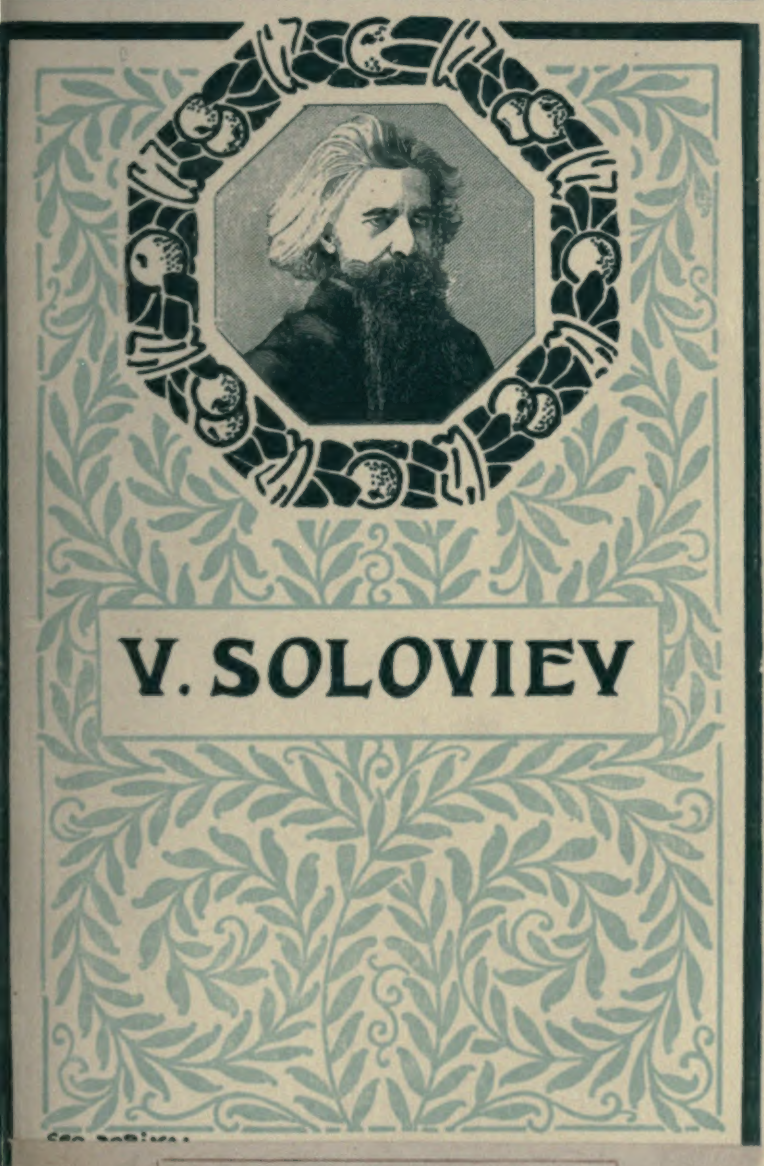


V. SOLOVIEV

LOUIS-MICHAUD
ÉDITEUR
168. B^D ST GERMAIN. PARIS

ORIVAL

Les grands philosophes
français et étrangers



VLADIMIR SOLOVIEV



DANS LA MÊME COLLECTION

Déjà parus :

Platon, par ANDRÉ BARRE, préface de M. *François Picavet,* chargé de cours à l'Université de Paris, directeur à l'Ecole pratique des Hautes Etudes. 1 vol. illustré.

Descartes, par L. DEBRICON, préface de M. *E. Labescat,* professeur agrégé de philosophie. 1 vol. illustré.

Kant, par RENÉ GILLOUIN, ancien élève de l'Ecole Normale supérieure. 1 vol. illustré.

Gabriel Tarde, introduction et pages choisies par ses fils. Préface de *H. Bergson,* membre de l'Institut, professeur au Collège de France. 1 vol. illustré.

Lamarck, par G. REVAULT D'ALLONNES, Docteur ès lettres, professeur agrégé de philosophie à l'Ecole alsacienne, chef adjoint du laboratoire des maladies mentales de la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. illustré.

Montesquieu, par PAUL ARCHAMBAULT, préface de M. *Berthélemy,* professeur à la Faculté de Droit de Paris. 1 vol. illustré.

Vladimir Soloviev, choix de textes traduits pour la première fois et introduction par J.-B. SÉVERAC, docteur ès-lettres, professeur de philosophie au collège de Château-Thierry. 1 vol. illustré.

Henri Bergson, par RENÉ GILLOUIN, ancien élève de l'Ecole Normale supérieure. 1 vol. illustré.

En préparation :

Cabanis, par GEORGES POYER, ancien élève de l'Ecole Normale supérieure, agrégé de philosophie. 1 vol. illustré.

Boutroux, par PAUL ARCHAMBAULT. 1 vol. illustré.

Helvétius, par J.-B. SÉVERAC. 1 vol. illustré.

Leibnitz, par PAUL ARCHAMBAULT. 1 vol. illustré.

Aristote, par ÉTARD. 1 vol. illustré.

Durkheim, par GEORGES DAVY, ancien élève de l'École Normale supérieure, agrégé de philosophie. 1 vol. illustré.

LES GRANDS PHILOSOPHES
FRANÇAIS ET ÉTRANGERS

VLADIMIR SOLOVIEV

Introduction et Choix de Textes
traduits pour la première fois par

J.-B. SÉVERAC
Docteur ès-lettres
Professeur de Philosophie au Collège de Château-Thierry

11 GRAVURES ET PORTRAITS



LOUIS-MICHAUD
ÉDITEUR
168, boulevard Saint-Germain
PARIS



SOLOVIEV

VLADIMIR SOLOVIEV

I

SA VIE ET SES ÉCRITS

VLADIMIR Serguiéiévitch Soloviev (1) naquit à Moscou le 16/28 janvier 1853. Son père, Serguieï Mikhaïlovitch Soloviev, le célèbre et savant auteur de la grande *Histoire de la Russie*, appartenait à une famille de prêtres ; sa mère était d'une vieille famille petite-russienne ayant des attaches avec la noblesse polonaise.

Dès son enfance, Vladimir Serguiéiévitch manifesta une vive intelligence et une exquise sensibilité. Réservé et réfléchi, il était très impressionnable et très affectueux. Il sut de très bonne heure un grand nombre de mélodies populaires et de vers des meilleurs poètes russes. Il donnait aux pauvres toute la menue monnaie qu'il recevait de ses parents. Il ne recherchait pas l'amitié des enfants de son âge, et aimait la solitude où son imagination très vive pouvait se donner libre carrière. Ses objets familiers de-

(1) Prononcez : *Salavioff*.

venaient des personnages vivants avec lesquels il conversait volontiers. Vers l'âge de six ou sept ans, il aimait à jouer à l'Espagnol et improvisait, devant sa sœur, Nadièjde Serguiéievna, des contes ayant pour cadre l'Espagne du Moyen-Age. Jusqu'à dix ans, son éducation fut faite par ses parents et par sa gouvernante, Anne Kolérova, personne superstitieuse qu'il avait surnommée Anne-la-prophétesse à cause de son goût pour les prédictions tirées des songes. Une des lectures qui fit sur le jeune Vladimir le plus d'impression fut celle de la *Vie des Saints*. Il avait alors sept ans et ses parents durent intervenir pour l'empêcher de suivre les disciplines ascétiques qui l'avaient le plus frappé. A huit ans il avait déjà des connaissances étendues d'histoire et de géographie, deux ordres d'études pour lesquelles il devait garder toute sa vie un très vif penchant.

Il avait onze ans quand il entra dans la 3ᵉ classe du 5ᵉ lycée de Moscou. Doué d'une mémoire presque prodigieuse et capable d'un travail assidu, il prit vite la tête de sa classe et la garda jusqu'à la fin de ses études secondaires. Pendant les deux premières années de sa vie de lycéen, il manifesta un goût très vif pour la vie militaire ; il ne quittait ses livres que pour assister à des revues ou des défilés de soldats ; il faisait du courage la principale vertu virile. Ses dernières années de lycée furent marquées par une profonde crise morale. Il se prit d'enthousiasme pour les doctrines nihilistes et les dogmes matérialistes ; il lut passionnément les adversaires du christianisme. Un soir, il ôta des murs de sa chambre les icones qui y étaient accrochées. Bien que profondément religieux, son père n'intervint pas; il tenait cette crise pour un mal passager. Il ne se trompait pas : Vladimir Soloviev n'avait pas encore quitté le lycée qu'il avait retrouvé la foi de ses jeunes années et tenait le sentiment religieux pour un sentiment nécessaire.

Ses études secondaires brillamment achevées, Vladimir Soloviev, suivit concurremment les cours de trois établissements d'enseignement supérieur : la Faculté d'histoire et de philologie, celle de physique et de mathématiques et l'Académie de théologie. Ses maîtres préférés étaient le

professeur P. D. Iourkévitch de l'Université de Moscou et V. D. Koudriavtsev de l'Académie de théologie. Il dut, pour mener de front des études aussi variées, fournir un travail considérable qui semble avoir ébranlé sa santé. Sa curiosité toujours en éveil s'arrêta même au spiritisme, dont il se détourna bientôt.

Entre dix-huit et vingt ans, il manifesta à trois reprises l'intention de se marier. Etant en vacances à la campagne chez une de ses tantes, il tomba amoureux d'une jeune paysanne et repartit à Moscou avec l'idée qu'il reviendrait l'épouser; mais à Moscou son inclination disparut peu à peu et le projet ne fut pas réalisé. Il s'éprit ensuite d'une jeune moscovite et les parents des deux jeunes gens durent intervenir pour empêcher un mariage prématuré. Un troisième amour ne dura pas. Ce fut le dernier, et Vladimir Soloviev ne devait plus faire le projet de fonder une famille.

En 1873, étant encore étudiant, il écrivit une étude intitulée : *L'évolution des mythes dans le paganisme antique*. En 1874, il soutint à Pétersbourg sa thèse de Maître : *La crise de la philosophie occidentale*. La soutenance, extrêmement brillante, prit l'importance d'un événement. Voici ce qu'écrivait, le lendemain, un des auditeurs, le directeur du 5e lycée de Moscou où le jeune philosophe avait fait ses études : « J'ai passé hier trois heures et demie dans l'enchantement le plus vif qu'il m'ait été donné d'éprouver depuis bien longtemps; je le dois à la pensée et à la parole de notre candidat qui, malgré son extrême jeunesse, a su par son talent absorber complètement l'attention de plusieurs centaines d'auditeurs de tous calibres et gagner la profonde sympathie de tous les vrais intellectuels de la capitale qui assistaient à la dispute. De toutes les soutenances de thèses auxquelles j'ai assisté dans ces dix dernières années à Kharkov, à Moscou ou à Pétersbourg, celle d'hier est certainement la plus remarquable, par le sérieux du candidat, son entrain et la vigueur avec laquelle il a répondu à ses critiques. L'impression que m'ont faite ces heures de conversation scientifique est si profonde et si forte qu'elle n'a rien perdu en vingt-quatre heures de sa fraîcheur et de sa vie. Ceux des audi-

teurs que j'ai revus aujourd'hui ont la même impression. Le jeune et savant magicien, qui a conquis hier la sympathie sincère et respectueuse de tout le monde, est Vladimir Serguiéiévitch, le petit Vladimir Soloviev du 5e lycée. »

L'historien K.-N. Bestoujev-Roumine n'était pas moins enthousiaste : « Jamais, écrivait-il, je n'ai assisté à pareille soutenance de thèse, jamais je n'ai vu une telle puissance intellectuelle. La foi du candidat en ses paroles, son extraordinaire à-propos, son calme et sa sûreté, sont les signes d'une très haute intelligence. Ses manières rappellent beaucoup celles de son père auquel il ressemble aussi par la tournure de son esprit ; mais je crois qu'il ira plus loin que lui. Dans notre cercle, on est dans un véritable enchantement. Zamyslovskii, en sortant de la séance, disait : « Il a l'allure d'un prophète. » En effet le candidat semblait inspiré. Si l'avenir réalise les espérances nées en ce jour, la Russie peut se féliciter de posséder un homme de génie de plus ».

Les idées que Soloviev défendait dans *La crise de la philosophie occidentale* étaient bien faites pour éveiller l'attention de la société intellectuelle russe, car elles mettaient en discussion les principes et les méthodes que celle-ci avait généralement acceptés et qui étaient ceux du positivisme. Or l'ouvrage portait en sous-titre : *contre les positivistes.*

Nommé privat-docent à la Faculté d'histoire et de philologie de Moscou, Vladimir Soloviev fit, en 1875, un voyage d'études en Europe et en Orient. Il séjourna assez longtemps en Angleterre et en Egypte. Il reçut le meilleur accueil des philosophes et théologiens anglais et on l'appela à Londres le « Carlyle russe ». Au Caire, il étudia les sectes musulmanes et chercha les traces du christianisme. De retour à Moscou, Vladimir Soloviev n'y enseigna pas longtemps : en 1877, il donnait sa démission de privat-docent : il avait pris la défense d'un de ses collègues, qu'il estimait avoir été injustement traité par la majorité du corps professoral. Il alla alors vivre à Pétersbourg où il fut nommé membre du *Comité savant du ministère de l'instruction publique.* De 1878 à 1880, il fit au Solianoï Gorodok une série de douze conférences, qui parurent dans la

Revue Orthodoxe sous le titre de *Cours sur l'Humanité-Dieu*. « Je vais, dit Vladimir Soloviev au début de sa première conférence, parler des vérités de la religion, sujet bien étranger à la conscience des hommes et aux intérêts de la civilisation de notre époque. Les intérêts de la civilisation de notre époque sont ceux qui n'existaient pas hier et n'existeront pas demain. Il est permis de préférer ce qui est grave pour tous les temps. »

Les leçons sur l'*Humanité-Dieu* eurent un grand succès et valurent à Vladimir Soloviev l'amitié du grand écrivain Dostoïevsky. Il publiait en même temps dans la *Revue du Ministère de l'Instruction publique* les *Principes philosophiques du savoir intégral*, qui restèrent inachevés, et préparait sa thèse de doctorat intitulée : *Critique des principes abstraits*, et où on devait trouver indiquée avec plus de sûreté, l'orientation déjà marquée, en 1874, dans la *Crise de la philosophie occidentale*. Il la soutint en 1880.

Docteur en philosophie, Vladimir Soloviev fut nommé privat-docent à l'Université de Pétersbourg. Il avait devant lui la perspective d'être promptement nommé professeur titulaire et de trouver dans l'existence tranquille qui lui serait ainsi assurée, les loisirs nécessaires au développement et à la mise au point de la doctrine qu'il n'avait fait qu'indiquer dans sa *Critique des principes abstraits*. Mais sa carrière universitaire à Pétersbourg devait être plus brève encore qu'à Moscou. Le 28 mars 1881, quelques jours après l'assassinat d'Alexandre II, Vladimir Soloviev termina une conférence sur la peine de mort par un appel à la clémence du nouveau tsar vis-à-vis des meurtriers de son père : « Aujourd'hui, dit-il, on juge les régicides et ils seront probablement condamnés à mort. Mais le tsar peut les gracier et, si réellement il sent le lien qui l'attache au peuple, il doit le faire. Le peuple russe ne connait pas deux vérités. Or, la vérité de Dieu dit : « *Ne tue pas*. » Voilà le moment solennel de la justification ou de la condamnation. Que le tsar montre qu'il est avant tout un chrétien. Mais s'il trangresse les commandements de Dieu, s'il entre dans cette voie sanguinaire, alors le peuple russe, le peuple chrétien ne peut plus le suivre. » Ces paroles prononcées devant un nombreux auditoire dans la salle

de la *Société de Crédit* de Pétersbourg, eurent un retentissement considérable. Beaucoup les accueillirent avec enthousiasme; d'autres, appartenant aux sphères bureaucratiques, furent indignés. Vladimir Soloviev dut abandonner son poste à l'Université. Il allait désormais mener une existence incertaine et errante, dont sa plume lui fournirait les moyens. D'abord il vécut surtout à Moscou et à la campagne, chez des amis, et rarement à Pétersbourg où ses ennemis travaillaient à lui faire une réputation d'homme dangereux. Il collabora au *Messager Russe*, à la *Rouss*, à la *Revue orthodoxe*, aux *Nouvelles de la Société slave*, puis, au *Messager d'Europe*, au *Messager du Nord*, aux *Cahiers de la semaine*. En 1890, il est chargé de la direction de la section philosophique du dictionnaire Brokhause et Effron et écrit surtout dans la revue moscovite, *Questions de philosophie et de psychologie*. Il prolonge ses séjours à Pétersbourg, où il est membre de plusieurs sociétés savantes et où il donne quelques cours publics. Il fait entre temps un nouveau voyage en Occident, puis en Egypte, et meurt le 30 juillet (11 août) 1900 après une courte maladie.

Les vingt dernières années de sa vie avaient été consacrées aux travaux les plus variés : écrits de longue haleine et articles de revue, poèmes et études critiques, travaux originaux et traductions.

Parmi les œuvres les plus marquantes, il faut citer : *l'Histoire et l'avenir de la théocratie, étude sur l'orientation de l'histoire du monde vers la vraie vie*, qui ne put paraître en Russie et fut édité à Zagreb en 1887; *La Russie et l'Eglise universelle*, qui fait suite au précédent ouvrage et parut en français à Paris en 1888 ; *les Fondements religieux de la vie*, écrit de 1882 à 1884 ; *la Question nationale en Russie*, série de quinze études écrites de 1883 à 1891 ; *la Justification du Bien, philosophie morale* (1894-1897) ; *les Trois conversations* (1899-1900).

Tous les biographes de Vladimir Soloviev sont d'accord pour faire de la bonté le trait le plus saillant de son caractère. Il s'ingéniait à venir en aide à ses amis qui étaient nombreux, et ne reculait pour cela devant aucun sacrifice.

On a dit plus haut qu'en 1877, il démissionna de son poste de privat-docent de l'Université de Moscou par amitié pour l'un de ses collègues. Parmi les nombreuses preuves de sa générosité, on peut citer, outre cet appel à la clémence du tsar, qui mit fin à sa carrière universitaire, ses protestations nombreuses contre la situation précaire des Juifs en Russie. Il fut toujours, et souvent non sans risques, le défenseur de la tolérance la plus large : « Si nous croyons avec Dostoïevsky, écrivait-il, que la véritable essence de l'âme russe, son plus haut mérite et son excellence consistent en ce qu'elle peut envelopper les éléments étrangers, les aimer et s'incarner en eux, si nous croyons avec Dostoïevsky que le peuple russe est capable de réaliser dans une union fraternelle avec les autres peuples l'idéal de l'humanité entière, nous ne pouvons pas sympathiser avec les attaques brutales de ce même Dostoïevsky contre les *sales juifs*, les Polonais, les Français, les Allemands, contre l'Europe entière, contre toutes les confessions religieuses différentes de la nôtre. » Cette attitude ne s'explique pas par du scepticisme : Vladimir Soloviev fut le défenseur d'une philosophie ; elle vient de ses qualités de cœur et de sa grande confiance en la valeur des idées.

Sa polémique ne fut pourtant pas toujours douce. Passionné pour la vérité, il la défendit avec vigueur et n'épargna pas ses adversaires. C'est ainsi qu'il eut l'occasion d'accabler sous ses railleries et ses critiques son contemporain, l'écrivain Rozanov, qui avait paru, dans un de ses articles, légitimer l'emploi de la force en matière de foi. Mais le bon cœur de Vladimir Soloviev l'empêchait d'avoir des haines et il se réconcilia avec M. Rozanov.

Sa bienveillance n'était pas pesante. Plein de délicatesse, il savait être généreux sans faire sentir le poids de sa bonté.

Il aimait la société et était accueilli partout avec empressement à cause de la variété et de la sûreté de ses connaissances, de l'absence chez lui de toute morgue pédante, de ses saillies spirituelles, de son enjouement, de sa distinction naturelle et du charme qui émanait de toute sa personne. « Un des côtés de son caractère, écrit l'un de ses biographes, mérite une mention spéciale : c'est sa sociabilité, son esprit

et sa gaieté, qui faisaient de lui un causeur sans pareil et lui attiraient tant de cœurs. Il était aussi recherché dans les salons des ambassadeurs d'Autriche et d'Angleterre que dans les cabinets des savants ou des publicistes. La chambre de l'hôtel qu'il habitait était souvent remplie de personnes n'ayant entre elles de commun que l'intérêt qu'elles éprouvaient pour la personnalité de Vladimir Soloviev. »

II

SON ŒUVRE

Vladimir Soloviev a mérité d'être qualifié de « premier philosophe russe ». Et en effet jusqu'à lui, la Russie n'a pas eu de philosophe au sens qu'a ce mot dans l'Europe occidentale.

Est-ce à dire que les Russes n'ont pas les hautes inquiétudes qui mènent aux recherches philosophiques ? Certes non. « L'histoire du peuple russe et les observations des étrangers montrent, écrit Tolstoï (1), sa profonde religiosité, et c'est un trait particulier de ce peuple que la conscience qu'il en a. » Bien des opinions ont été émises sur la vraie nature et les vraies causes de ce trait de caractère. Les uns (2) en demandent l'explication au sol et au ciel de la Russie. D'autres parlent de la pureté de race du peuple russe, ainsi rapproché des peuples de l'Hindoustan religieux. D'autres enfin s'adressent à l'histoire, à l'influence du christianisme byzantin, au fait que la seule littérature, dont le peuple russe a disposé pendant de longs siècles, est une littérature religieuse.

Quelles que soient d'ailleurs l'origine et la nature profonde de la religiosité du peuple russe, il demeure que la réalité de ce trait n'est mise en doute par personne. On en trouverait la preuve la plus décisive dans l'abondante floraison des sectes religieuses sorties du sol russe. C'est d'abord le schisme des *Vieux-croyants* et ses innom-

(1) *La révolution russe, sa portée mondiale*. Paris 1907, pp. 61-62.
(2) M. Anatole Leroy-Beaulieu, par exemple. Voir son *Empire des Tsars*, tome III.

brables confessions différentes; ce sont aussi les sectes rationalistes, comme celles des *Doukhobors*, des *Molokanes* et des *Chtoundistes* ; ce sont encore les sectes mystiques dont les plus connues sont celles des *Hommes-de-Dieu* et des *Mutilés*.

Nous retrouvons les mêmes inquiétudes touchant le sens de la vie et la destinée de l'homme dans la littérature russe. Gogol achève sa vie dans l'exaltation religieuse. Tolstoï demande au christianisme, interprété dans le sens d'une doctrine de non-résistance au mal, la solution des problèmes moraux et sociaux de son temps. Mais c'est l'œuvre de Dostoïevsky, qui est particulièrement démonstrative. En tous ses grands héros, on sent une force, divine ou diabolique suivant les cas, toujours obscure et puissante, qui les torture et les contraint. De là vient sans doute que, malgré les détails donnés par l'écrivain sur leur vie et leurs milieux, ces êtres nous paraissent tous étrangement lointains. On dirait qu'ils possèdent sans le savoir quelque mystérieuse science, que leurs âmes ont des profondeurs qu'on ne pourrait sonder sans vertige. Souvent ils vont dans la vie sans voir les hommes et les choses : ils sont occupés à suivre le cortège de leurs hallucinations, à écouter d'énigmatiques paroles intérieures. Ils sont visionnaires et prophétiques.

Mais pour que naisse chez un peuple la philosophie proprement dite, il ne suffit pas qu'il ait les inquiétudes auxquelles les sytèmes philosophiques sont des réponses. Il faut aussi des traditions, une discipline intellectuelle sûre, une culture poussée, toutes choses qu'on aurait vainement cherchées en Russie jusqu'à la fin du siècle dernier.

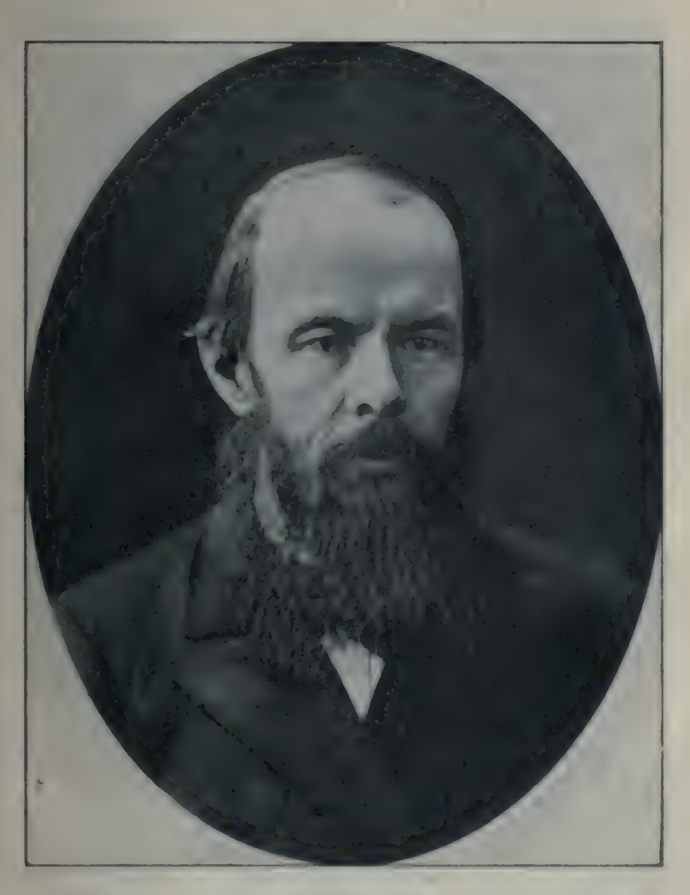
Il faut ajouter encore que les peuples jeunes sont enclins à demander à l'étranger ses produits intellectuels aussi bien que ses objets de consommation. L'« *intelligence* » russe a fortement subi l'influence de la philosophie anglaise et française du XVIII[e] siècle, puis celle du positivisme du XIX[e]. Aussi, quand Vladimir Soloviev formula ses idées, il ne rencontra pas de disciple. On l'aimait sans le suivre. On l'écoutait plus volontiers qu'on ne le lisait. On lisait ses articles plus volontiers que ses grands livres.

On eût dit que la Russie, habituée à tenir de l'étranger ses doctrines philosophiques, ne pouvait se résoudre à avoir enfin *son* philosophe, qui resta, comme l'a remarqué M. Dmitri Merejkowsky, « la voix qui clame dans le désert ».

Une des raisons de cet insuccès relatif doit être sans doute cherchée dans la multiplicité même des aspects de la pensée de Vladimir Soloviev. Par l'étendue de ses connaissances et l'angle de sa curiosité, il peut être, en effet mis à côté des plus grands représentants de l'espèce humaine. Ses ouvrages sont tous d'un philosophe, mais leur contenu est d'une extrême diversité. Il a écrit des poèmes, dont certains sont irréprochables tant par la beauté de la forme que par la pureté de l'inspiration. Il a fait de la critique littéraire et, dans ce domaine, il s'est aussi bien préoccupé de l'esthétique des symbolistes et des décadents que de l'art d'un Pouchkine ou d'un Dostoïevsky. Il s'est occupé des problèmes politiques et sociaux de son temps, a étudié le socialisme et l'économie politique, les doctrines des slavophiles et celles des « occidentalistes ». Il a publié plusieurs ouvrages de théologie et on a pu l'appeler un « grand docteur de l'Eglise ». Il a écrit de nombreuses études d'histoire de la philosophie et de la science, et a appuyé sa propre doctrine sur une connaissance très approfondie des doctrines de tous les temps, car, de la philosophie hindoue à celle de son contemporain Nietzsche, il semble n'en avoir ignoré aucune. Enfin son système est fort complexe et enveloppe une théorie de la connaissance, une métaphysique de la nature et de l'homme, une théodicée, une morale individuelle, une morale sociale, une politique.

Philosophie générale.

Vladimir Soloviev a abordé les plus hauts problèmes de la philosophie dès 1874, dans sa thèse *la Crise de la philosophie occidentale* (*contre les positivistes*). L'*introduction*, consacrée à un bref historique de la philosophie occidentale depuis la scolastique jusqu'à Kant, commence en ces termes où s'exprime nettement la position de l'auteur :



DOSTOÏEVSKY

« Ce livre repose sur la conviction que la philosophie, entendue au sens d'une connaissance abstraite et *exclusivement* théorique, a achevé son développement et est entrée irrémédiablement dans le passé. Ma conviction diffère de cette négation ordinaire de la philosophie qui s'exprime dans ce qu'on appelle le *positivisme*. Elle en diffère parce qu'elle a la même attitude à l'égard de ce que les positivistes appellent la *métaphysique* et à l'égard de l'*empirisme* où le positivisme trouve son expression dernière et parfaite. Je me sépare encore des positivistes parce que, tout en déclarant achevé le développement de la philosophie abstraite, je ne le tiens pas pour vain, mais pense qu'il a donné au contraire des résultats positifs dont la détermination est le but principal de cet ouvrage. Enfin la sereine confiance avec laquelle les positivistes concluent de la vanité de la vieille métaphysique à la vanité des problèmes métaphysiques eux-mêmes, cette confiance me paraît extrêmement limitée et sans fondement. J'espère au contraire démontrer que le développement achevé de la philosophie abstraite est la promesse, pour un avenir très proche, que seront résolues intégralement les questions qui ont été jusqu'ici abordées d'une façon unilatérale et insuffisante. »

Le premier chapitre du livre est consacré à l'étude du développement de la philosophie de Kant à Schopenhauer ; le second et le troisième à l'examen critique des systèmes de Schopenhauer et de Hartmann ; le quatrième, à l'étude des rapports de la philosophie spéculative occidentale avec la morale ; dans le cinquième enfin, Vladimir Soloviev recherche quels sont les résultats définitivement acquis par la philosophie dans les domaines de la logique et de la métaphysique. Il conclut :

« Les résultats nécessaires et derniers du développement de la philosophie *occidentale* sont l'affirmation, sous la forme de la *connaissance rationnelle*, des *mêmes* vérités qui, sous la forme de la *foi* et de la *contemplation spirituelle*, avaient été affirmées par les grands dogmes théologiques de l'*Orient* (de l'Orient antique pour une part, mais surtout de l'Orient chrétien). Ainsi la philosophie la plus récente, avec la perfection logique de sa forme *occidentale*,

tend à rejoindre la *contemplation orientale*. D'un côté elle s'appuie sur les données de la *science positive*, de l'autre côté elle donne la main à la *religion*. La réalisation de cette *synthèse universelle* de la science, de la philosophie et de la religion — dont nous avons les principes premiers et encore bien imparfaits dans la « philosophie du superconscient » — doit être le but suprême et le résultat dernier de l'évolution de la pensée. »

Dans sa thèse de doctorat, *Critique des Principes abstraits*, Vladimir Soloviev reprend les mêmes problèmes et marque son orientation avec plus de sûreté. « J'entends par principes abstraits, écrit-il dans son *introduction*, ces idées partielles (aspects particuliers et éléments de l'idée universelle), qui, séparées du tout et posées dans leur isolement, perdent leur vrai caractère et, entrant en lutte les unes contre les autres, mettent l'humanité dans cet état de discorde où elle se trouve actuellement. La critique de ces principes, dont l'abstraction fait la fausseté, doit consister à déterminer leur valeur partielle et à montrer la contradiction intérieure dans laquelle ils tombent en voulant prendre la place du tout. » Vladimir Soloviev étudie tour à tour les principes de l'empirisme et ceux du rationalisme et montre qu'ils sont insuffisants à fonder une moralité : les premiers conduisent à l'eudémonisme, à l'utilitarisme, ou, ce qui est pire encore, au pessimisme de Schopenhauer ; les seconds aux difficultés de la morale kantienne de l'impératif. Dans le domaine de la morale sociale et du droit, les principes abstraits de l'individualisme et du socialisme échouent également : tous deux conduisent à nier le caractère religieux du lien social. Passant aux conceptions métaphysiques du monde, Vladimir Soloviev met en lumière l'échec du matérialisme, aussi bien du matérialisme atomistique et mécaniste que du matérialisme hylozoïste et dynamiste. Il étudie ensuite les théories de la connaissance et critique le sensualisme, l'empirisme et le positivisme qui ne peuvent se suffire à eux-mêmes et conduisent nécessairement au rationalisme. Ce dernier, à son tour, est réduit, à moins d'être inconséquent avec lui-même, à faire de la forme de la connaissance le tout de la connaissance, à demeurer par suite loin de la réa-

lité. « Si, comme fait le rationalisme, nous tenons la forme de la vérité pour le principe même de la vérité, principe d'où doit être déduite toute la matière de la connaissance, nous aurons une forme vide, privée de ce dont elle est la forme, un rapport sans objets, un pur néant. » Il faudra donc, ici comme en morale et en droit, demander des principes à la religion. Mais les principes religieux peuvent, eux aussi, être abstraits, c'est-à-dire isolés du tout, et par là même faux. La religion est inséparable de la philosophie et de la science. Quand elle veut se passer d'elle, et constituer le tout de la connaissance, elle se réduit à une théologie verbeuse et vaine. Unie au contraire à la science et à la philosophie, elle est le *savoir intégral* ou, comme dit encore Vladimir Soloviev, la *libre théosophie.*

Ici s'exprime un des traits essentiels de son attitude. Il voit ce qui unit plus que ce qui divise, ce qui rapproche plus que ce qui sépare. Loin, par exemple, de donner son système comme une conception du monde, de Dieu et de l'homme dépourvue de toute attache avec celles qui l'ont précédée, il s'est toujours efforcé au contraire de mieux montrer ce qu'il devait à autrui que ce qu'il ne devait à personne, ce qu'il gardait de la pensée des autres que ce qu'il y ajoutait. Il a dit tout ce qu'il devait aux néo-platoniciens et aux gnostiques pour l'élaboration de sa théorie de la Trinité, à Kant et à ses grands continuateurs pour celle de sa théorie de la connaissance, aux Evangiles et à saint Augustin pour celle de son éthique, à de Bonald et aux catholiques pour celle de sa théorie des rapports de l'Eglise et de l'Etat. Beaucoup de ses contemporains en ont certainement conclu qu'ils avaient affaire à un éclectique sans originalité et se sont détournés de lui pour retourner aux philosophes de l'Antiquité grecque et surtout de l'Occident moderne.

Or, si Vladimir Soloviev ne mérite pas d'être traité d'éclectique dans le sens péjoratif où ceux qui ont méconnu le premier philosophe russe prenaient le mot, il mérite d'être considéré comme un conciliateur et, par ce trait, il rappelle Leibnitz, dont le génie est en grande partie fait de cette qualité. L'opposition que celui-ci essaya de résoudre fut celle du mécanisme, dont la victoire semblait assu-

rée après les grands progrès réalisés par les mathématiques, et du dynanisme de la vieille philosophie aristotélicienne. Il s'agissait de concilier la science avec la métaphysique et la religion. Vladimir Soloviev s'est donné la même tâche. A la fin du XIXe siècle et en Russie les termes du problème n'étaient pas les mêmes qu'à la fin du XVIIe en Europe, mais le problème restait identique. La Russie cultivée avait accepté presque sans réserves la philosophie positiviste, qui tirait tout son éclat des grandes découvertes des sciences de la nature, dont elle n'était qu'une généralisation. La science pure ne pouvant aborder les grands problèmes de la destinée du monde et de l'homme, on s'interdisait de les traiter. On faisait de la science le tout des connaissances humaines, et quand on ne tirait pas d'elle des arguments contre la valeur des idées métaphysiques et des sentiments religieux, on s'appuyait au moins sur elle pour ignorer ces sentiments et ces idées. Vladimir Soloviev rappela que la science ne peut ni se suffire à elle-même, ni suffire à l'esprit humain. A elle-même, car elle implique des principes dont elle ne saurait donner l'explication ; à l'esprit humain, car elle ne satisfait qu'une partie seulement de ses tendances. Certes Vladimir Soloviev ne prétend pas condamner comme vaine et incertaine la connaissance scientifique ; il veut seulement montrer sa vraie portée et sa vraie valeur et réhabiliter les recherches métaphysiques délaissées. Or, pour lui, la religion et la métaphysique ne sont que les deux aspects d'une même chose. La philosophie est une religion démonstrative, la traduction en propositions logiquement enchaînées des découvertes du mysticisme, et la religion n'est que la philosophie saisie et vécue dans le raccourci de la contemplation et de l'action. Est-ce à dire que, pour Vladimir Soloviev, la philosophie est réduite à jouer comme au Moyen-Age le rôle modeste d'*ancilla theologiæ ?* Non : la dignité de la philosophie égale celle de la religion, et toutes les deux sont indispensables à la possession du savoir intégral et à la pratique de la suprême sagesse. Sans le secours de la philosophie, la conscience religieuse ne peut sortir d'elle-même. D'autre part la philosophie, sans le sentiment religieux, se trouve écartée de la source vivante des vérités.

Ce que l'expérience du mystique invente, la raison du philosophe l'élabore et le met en valeur. Vladimir Soloviev s'élève contre toute tentative de donner une démonstration de l'existence de la divinité, parce que cette existence est une découverte de la foi ; mais il affirme par contre qu'il appartient à la philosophie seule de déterminer la nature de l'Etre divin : « Que Dieu *est*, nous le *croyons*, *ce que* Dieu est, nous en faisons l'expérience et le savons ».

Philosophie pratique.

Dieu est suprême Vérité, suprême Beauté, et suprême Bonté. C'est au dernier de ces trois attributs que Vladimir Soloviev a le plus appliqué ses méditations. Les morales utilitaires qui essaient de dériver la loi du fait et d'expliquer l'obligation par des associations d'idées et les sanctions de la loi positive lui paraissent insuffisantes. D'autre part, la morale kantienne qui non seulement se déclare indépendante de toute métaphysique, mais se donne même comme le seul terrain solide sur lequel une métaphysique puisse être échaffaudée, lui paraît soulever d'insurmontables difficultés. Il réhabilitera donc la morale idéaliste, qui est inséparable d'une métaphysique et d'une théodicée. De plus, son idéalisme sera l'idéalisme chrétien.

C'est dans la *Justification du Bien*, que Vladimir Soloviev a traité du problème moral avec toute l'ampleur qu'il comporte.

« Le but de ce livre, écrit-il dans l'*Avant-Propos* de la deuxième édition, est de *montrer que le bien est la vérité*, c'est-à-dire la seule route sûre et vraie de la vie en toutes choses, jusqu'à la fin, et pour tous ceux qui ont une fois décidé de la prendre. Je parle du bien dans son essence. Lui seul se justifie et justifie la confiance qu'on a mise en lui. Ce n'est pas pour rien qu'au seuil de la tombe, au moment où tout ce qui n'est pas le bien n'a *évidemment* pas été justifié, nous entendons invoquer ce Bien : « Sois béni, Seigneur, et enseigne-moi ta justification. » Quelques pages plus loin, Vladimir Soloviev ajoute : « Dans ce livre, j'ai voulu avant tout expliquer que la vraie route du Bien

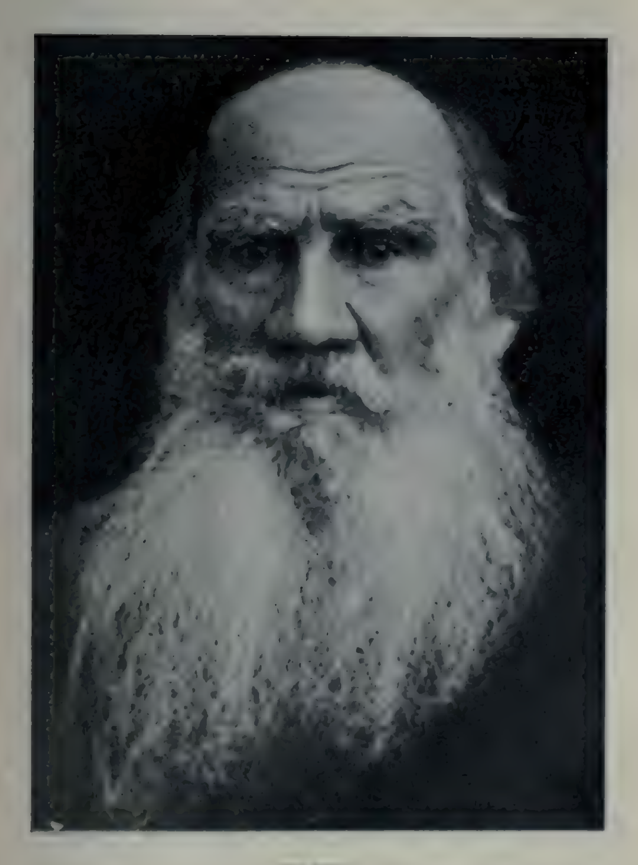
(route qui reste fidèle à elle-même et ainsi se justifie) s'accorde de la manière la plus précise et la plus complète avec les difficultés de la vie naturelle et historique. Etablir, au sein du principe moral absolu, un lien intérieur, et un rapport complet entre la vraie religion et la saine politique, telle est la prétention essentielle de cette philosophie morale. Prétention parfaitement correcte, car la vraie religion ne peut s'imposer à personne et toute politique peut n'être pas saine, à ses risques et périls, bien entendu. Cependant la philosophie morale récuse délibérément toute direction imposée par des personnes, toute règle de conduite extérieure et absolument déterminée. Si quelque lecteur croit trouver ici quelque chose de semblable, qu'il sache qu'il n'aura pas bien compris ou que je me serai mal exprimé. »

L'ouvrage est divisé en trois parties : la première est intitulée : *le bien dans la nature humaine;* la deuxième : *le bien venant de Dieu;* la troisième : *le bien dans l'histoire de l'humanité.*

Dans la première partie, Vladimir Soloviev étudie d'abord les éléments de la moralité ; ce sont : la pudeur, germe premier de toute aspiration morale et facteur essentiel de l'attitude de l'homme vis-à-vis de la nature matérielle ; la pitié ou sentiment de sympathie, par lequel s'exprime le rapport moral de l'homme avec l'homme ; enfin la piété, germe de la religion et fondement de l'adoration de Dieu. La morale fondée sur la pudeur est la morale ascétique. Elle est vraie, mais ne l'est pas entièrement. L'ascète, peut être un égoïste et un orgueilleux. Ici, apparaît la nécessité de faire appel au second des éléments de la moralité, à la pitié. La morale de la pitié est l'altruisme. Mais aimer autrui ne suffit pas. Encore faut-il savoir comment l'aimer. Notre amour n'est justifié que lorsque nous voyons en celui que nous aimons un principe supérieur à sa nature d'homme, quelque chose d'éternel et de divin. En d'autres termes la pitié n'est vraiment féconde qu'alliée à la piété. Celle-ci est la racine du sentiment religieux. Ce dernier, en se développant et s'épurant, conduit l'homme à concevoir comme fin suprême de l'amour un Etre supérieur, qui est à la fois le Vrai et le Bien, qui est à la fois Homme et Dieu.

C'est à l'étude de cet Etre qu'est consacrée la seconde partie de la *Justification du Bien*. La divinité est donnée. dans le sentiment religieux, comme étant la réalisation parfaite du bien. Son existence n'est pas une conclusion tirée du sentiment religieux, elle est le contenu immédiat de ce sentiment, un fait qui échappe à toute critique parce qu'il n'est pas du ressort de la discussion philosophique. La situation de l'homme vis-à-vis de la divinité peut au contraire être analysée et c'est là une des tâches du philosophe. Cette analyse nous révèle ici trois positions : 1° nous sentons la distance qui nous sépare du Bien absolu ; elle est faite de notre faiblesse, de notre méchanceté, de nos douleurs ; 2° nous nous unissons en pensée avec le Bien, nous l'imaginons en nous, au moment même où nous posons son existence et sa perfection ; 3° cette union idéale ne nous suffit pas ; nous voulons, comme Dieu, être réellement parfaits, nous tendons de tout notre être vers cette perfection. Cet effort, dont le terme est le perfectionnement ou la divinisation de l'homme, est le but suprême de la vie. Il s'agit ici de la vie de l'humanité tout entière .L'homme isolé ne peut pas réaliser son devoir ; il ne peut rien faire. Mais son isolement n'est qu'une illusion subjective, une duperie dont il est seul responsable. En réalité, Dieu et le monde sont en lui. Imparfait, le monde ne saurait être la fin de l'activité de Dieu. Il n'est qu'un moyen. Il est « un système de conditions en vue de la réalisation du royaume des fins ». Le but suprême des volontés divines est la perfection du monde pris en son entier ; le but vers lequel l'homme doit tendre est la divinisation de l'humanité entière. Le problème cesse d'être du domaine de la morale individuelle. Il devient historique et social.

C'est sous cette forme que Vladimir Soloviev va l'examiner dans la troisième partie de son ouvrage. Il montre que l'histoire se fait dans le sens du bien, ainsi que le prouve l'évolution de la famille, de la nation et de l'humanité : « Ces trois aspects de l'homme social se soutiennent entre eux, se complètent et vont, chacun suivant sa route, vers la perfection. La famille se perfectionne en spiritualisant et en immortalisant les morts unis à leurs ancêtres par



TOLSTOI

un lien moral, les vivants par le vrai mariage, les hommes de demain par le souci de l'éducation des générations nouvelles. La nation se perfectionne en rendant plus profonde et plus large sa solidarité naturelle avec les autres nations en vue de fins morales communes. L'humanité se perfectionne en organisant le bien par une culture religieuse, politique et sociale qui répond de mieux en mieux au but dernier : l'ordre moral absolu ou royaume de Dieu. Le bien religieux ou piété s'organise dans l'Eglise qui doit perfectionner son aspect humain pour qu'il devienne de plus en plus digne de l'autre aspect, le divin ; le bien dans les rapports entre les hommes, ou juste pitié, s'organise dans l'Etat qui se perfectionne en élargissant le domaine de la justice et de la charité au détriment de celui de l'arbitraire, de l'oppression du peuple et de la violence entre les peuples; enfin le lien physique, ou attitude morale de l'homme vis-à-vis de la nature matérielle, s'organise aussi par la solidarité économique dont la forme parfaite ne se manifeste pas par l'accumulation des richesses, mais par la spiritualisation de la matière considérée comme la condition de la vie physique normale et éternelle. »

Ainsi la fin dernière de l'histoire du monde, l'Homme-Dieu est en train de se réaliser. Les deux termes de cette réalité vont l'un vers l'autre ou plutôt se pénètrent chaque jour un peu plus. L'humanité se perfectionne, se divinise peu à peu, répétant sous des proportions grandioses le miracle de l'incarnation du Christ. Le corps où s'incarne le Verbe est ici le groupe humain tout entier. L'Eglise universelle est la forme que prendra ce groupe quand le miracle sera entièrement accompli. « Participer à la vie de l'Eglise universelle, y participer selon ses forces et ses capacités particulières, voilà le seul but véritable, la vraie mission de chaque individu, de chaque nation. En dehors de Dieu, principe d'union, l'union n'est pas possible. »

Mais le christianisme semble être en opposition avec la culture moderne où les arts et la science ont pris un si magnifique développement. De plus sa valeur semble être purement individuelle. Faudra-t-il donc, pour être chré-

tien, sacrifier les conquêtes de la civilisation à la pureté des sentiments moraux et la préoccupation du salut collectif à celle du salut individuel ? Vladimir Soloviev s'est posé cette question et y a répondu en étudiant et critiquant les idées de Tolstoï. Le principe tolstoïen de la non-résistance au mal lui paraît être la conséquence nécessaire d'une interprétation individualiste et fausse de la morale chrétienne. Ne pas résister au mal, c'est penser à son propre salut plus qu'à celui des autres, c'est même, dans une certaine mesure, faire sa sainteté des crimes d'autrui. On pourrait peut-être objecter que les doctrines de Tolstoï enveloppent une thèse sociale et mettre en avant l'anarchisme du grand romancier. Mais cet anarchisme passif est un témoignage de plus de l'attitude négative que prend vis-à-vis de la société le chrétien préoccupé seulement de son propre salut. Cet anarchisme ne contient pas le moyen de se mêler à la vie sociale et d'y agir. Il est un renoncement de plus. Le devoir du vrai chrétien consiste, pour Vladimir Soloviev, à considérer la morale et la politique comme le prolongement l'une de l'autre. La résistance au mal doit être active et courageuse. L'individu ne peut s'isoler de la société, s'abstraire de l'histoire. Au lieu de combattre la culture ou même d'y rester étranger, il doit s'efforcer d'y participer le plus possible et de lui donner son vrai sens, afin de concourir pour sa part à l'orientation de l'humanité entière vers son terme dernier. L'individu qui n'acceptera pas cette tâche pourra s'imaginer demeurer chrétien ; en réalité il sera plutôt bouddhiste et passera sa vie dans un isolement moral orgueilleux et stérile.

Vladimir Soloviev n'a jamais cessé de méditer sur les destinées de sa propre patrie. La question nationale russe l'a constamment préoccupé et il n'a pas atteint du premier coup une solution qui lui parût entièrement satisfaisante. Au début de sa carrière, il semble accepter les traditions essentielles du slavophilisme. Dans ses premiers ouvrages, on retrouve aisément l'influence des idées slavophiles sur la supériorité naturelle du peuple et de l'âme russe, dans les attaques de l'auteur contre la philosophie positiviste généralement adoptée par les

partisans de l' « occidentalisation » de la Russie. Ces derniers, désireux de voir la Russie entrer dans une évolution politique et sociale analogue à celle des Etats de l'Europe occidentale, défendaient les doctrines qui leur paraissaient avoir été liées à cette évolution. Ils étaient, sinon matérialistes, du moins phénoménistes, sinon athées, du moins irréligieux. Ils liaient indissolublement les progrès de la science à ceux de l'irréligion et à ceux du libéralisme. Ils se donnaient pour les continuateurs de Pierre-le-Grand, et voulaient faire toujours plus larges les fenêtres que celui-ci avait ouvertes sur l'Europe. Ils pensaient que la culture scientifique et la libre pensée auraient raison des partis de réaction. Les slavophiles au contraire niaient la valeur de la culture européenne pour la Russie : nationalistes, ils voulaient jalousement garder le peuple russe de tout contact et de tout mélange avec d'autres peuples ; tsaristes, ils prétendaient que la Russie ne pouvait suivre l'évolution politique des pays européens ; orthodoxes, ils défendaient contre toute atteinte leur Eglise nationale, qu'ils considéraient comme l'expression la plus heureuse et la plus efficace de la religiosité de leur peuple. Dans la suite, Vladimir Soloviev fut obligé, sinon de se séparer des slavophiles, du moins de faire bien des réserves sur leurs prétentions. Il fut amené à penser que l'Eglise orthodoxe n'est pas si supérieure qu'il l'avait cru d'abord à l'Eglise catholique, et il rêva de l'union du catholicisme et de l'orthodoxie. Il ne put pas accepter le nationalisme étroit et le chauvinisme facilement agressif des slavophiles. Il fut donc contraint de critiquer les doctrines du parti auquel il avait d'abord appartenu.

Les slavophiles vantaient la religiosité du peuple russe mais ne voulaient pas voir sa grossièreté ; d'autre part, ils condamnaient l'irréligion des classe instruites, mais négligeaient leur amour de la science et de la liberté. Vladimir Soloviev ne put pas se contenter de ces conceptions incomplètes et de ces jugements partiaux. Le peuple russe est chrétien, mais il est ignorant et serf ; l'*intelligence* est cultivée et audacieuse, mais elle ne croit pas. La qualité du peuple manque à l'*intelligence*, qui, à son tour, a la qualité qui manque au peuple. Vladimir Soloviev voudrait

donc que le peuple et l'*intelligence* unissent leurs qualités et renoncent à leurs défauts. En montrant que la culture moderne, qui est au moins étrangère sinon hostile à la religion, ne se suffit pas à elle-même, il a invité l'*intelligence* à communier avec le peuple dans la foi chrétienne. En défendant la culture moderne contre les faux porte-parole du peuple, il a montré la nécessité pour ce dernier de se hausser jusqu'aux plus hautes conquêtes de la civilisation.

CONCLUSION

Depuis quelques années la philosophie de Vladimir Soloviev jouit en Russie d'un crédit qu'elle n'eut pas du vivant de son auteur. Elle est étudiée, commentée, discutée. Les principaux écrits du philosophe ont été réédités et trouvent de nombreux lecteurs. La voix qui « clamait dans le désert » a maintenant des échos. La doctrine jadis presque ignorée a des disciples. Voici ce qu'un des plus distingués d'entre ces derniers, M. Boulgakov, écrivait en 1903, à la fin d'une étude consacrée à Vladimir Soloviev dans les *Questions de Philosophie et de Psychologie* :

« Une conception chrétienne du monde, intégrale et logiquement poursuivie, voilà ce que la philosophie de Soloviev apporte à la conscience moderne. Et dans cette conception, les exigences de l'esprit ne sont pas opprimées au nom d'autres exigences ; il y règne une parfaite liberté d'esprit ; la philosophie contemporaine, la science, les besoins de la vie pratique y trouvent tous leur place ; et tout cet ensemble est éclairé par la même lumière. Il s'ensuit que la philosophie de Soloviev répond aux besoins les plus profonds et les plus hauts de l'esprit humain, au désir d'une conception générale du monde qui vaudrait non seulement pour la théorie, mais encore pour la pratique.

« Beaucoup ont dit, soit par raillerie, soit sérieusement, que Soloviev fut un prophète, tant par sa doctrine que par son extérieur. Et vraiment il a rendu les services d'un prophète, et celui qui fut incompris de ses contemporains

ou raillé par eux, est apprécié chaque jour un peu plus. L'humanité a vécu plusieurs siècles sous la domination d'un clergé hostile à la pensée libre et à l'investigation scientifique. Maintenant, nous vivons le siècle du rationalisme, qui, après avoir renversé la religion, s'est attaqué à la philosophie au nom des sciences exactes et de la liberté des recherches. Mais on a sujet de penser que cette période aussi touche à sa fin et que ses énergies sont déjà épuisées. C'est donc maintenant le tour d'une nouvelle et plus haute synthèse, dans laquelle l'esprit informé retourne à lui-même, à ses besoins éternels, et, enrichi par les découvertes de plusieurs siècles de développement intellectuel et scientifique, se libère de la domination des principes abstraits, quels qu'ils soient, pour les unir harmonieusement. La recherche de cette synthèse a été l'œuvre de la vie de Soloviev. Au crépuscule nous prenons pour source de la lumière à peine sensible tantôt un objet, tantôt un autre parce qu'il réfléchit cette lumière avec plus d'éclat. Avec la clairvoyance d'un prophète, Soloviev a discerné la source véritable, la lumière non crépusculaire. Toute sa vie, il a marché à la rencontre de cette lumière et il a convié les autres à marcher avec lui. Suivons-le ! »

L'enthousiasme de M. Boulgakov est partagé. Le mouvement littéraire et philosophique russe d'aujourd'hui et de demain sera certainement incompréhensible, si on néglige la grande place que les idées de Vladimir Soloviev tiennent dès maintenant dans les problèmes qu'aborde l' « *intelligence* » russe. Au point de vue plus strictement philosophique, il convient d'ajouter que, grâce à Vladimir Soloviev, la philosophie russe possède déjà des traditions nationales, une œuvre parfois déconcertante et confuse, mais dans laquelle s'est en tout cas nettement manifesté le désir de donner à la pensée et aux sentiments de la Russie les cadres universels d'un système philosophique.

Cela suffirait sans doute à légitimer le présent recueil, Vladimir Soloviev n'étant directement connu des Français que par deux écrits, dont l'importance dans son œuvre n'est pas majeure : *la Russie et l'Eglise universelle* et l'*Idée russe.*

Peut-être aussi, au moment où semble renaître en France le goût des spéculations métaphysiques, plus d'un pourra-t-il trouver opportun la publication de quelques passages des œuvres du philosophe russe.

BIBLIOGRAPHIE

Les principaux écrits de Vladimir Soloviev (exception faite de ses traductions de Platon et de ses Poèmes) sont contenus dans le *Recueil des œuvres de Vladimir Serguiéiévitch Soloviev*, publié à Saint-Pétersbourg par la maison d'édition « l'Utilité sociale ».

Ce recueil comprend neuf tomes.

Le tome I contient les écrits datant de 1873 à 1880, parmi lesquels *la Crise de la philosophie occidentale, contre les positivistes* (1874) et *les Principes philosophiques du savoir intégral* (1877).

Dans le tome II se trouve *la Critique des principes abstraits* (1886).

Le tome III contient, outre quelques écrits de moindre importance, *les Cours sur l'Humanité-Dieu* (1877-1881), *les Trois discours à la mémoire de Dostoïevsky* (1881-1883) et *les Fondements religieux de la vie* (1883-1884).

Les principaux écrits du tome IV sont : le *Judaïsme et le problème chrétien* (1884), *l'Enseignement des douze Apôtres* (1886) et *l'Histoire et l'avenir de la théocratie* (1885-1887).

Le tome V contient *le Problème national en Russie* [1re partie (1883-1888) et 2e partie (1888-1891)] et quinze articles ou séries d'articles de critique, d'histoire et de politique.

Le tome VI est un recueil d'articles peu étendus d'histoire de la religion, d'esthétique et de critique littéraire. Tous ces écrits datent de 1886 à 1897.

Le tome VII contient : *la Justification du Bien, philosophie morale* (1894-1897), *le Droit et la Moralité* (1897) et trois études de moindre importance.

Le tome VIII contient, outre quelques études critiques et philosophiques, *les Lettres du dimanche* (1897-1898) et *Trois conversations* (1899-1900).

Le tome IX est consacré à la biographie de Vladimir Soloviev et contient les articles donnés par Soloviev au *Dictionnaire encyclopédique*.

Ont paru en français :

La Russie et l'Eglise Universelle.— Paris, Savine, 2e éd., 1889.

L'Idée Russe. — Paris, Perrin, s. d.

—— : ——

EXTRAITS

DES

ŒUVRES DE VLADIMIR SOLOVIEV

Ces extraits sont tous empruntés aux œuvres de Vladimir Soloviev qui n'ont jamais été traduites en langue française. La traduction en a été faite sur le texte du Recueil des Œuvres de Vladimir Serguiéiévitch Soloviev *publié à Saint-Pétersbourg par la maison d'édition « l'Utilité sociale ».*

PHILOSOPHIE ET THÉOSOPHIE

La théosophie libre est la synthèse organique de la théologie, de la philosophie et de la science expérimentale ; seule, cette synthèse peut envelopper la vérité entière : hors d'elle, la science, la philosophie et la théologie, ne sont que des fragments séparés, des aspects, des organes détachés du savoir et ne peuvent par suite, et à aucun degré, être adéquates à la vérité. Il est clair qu'on peut atteindre la synthèse cherchée en partant de n'importe lequel de ses éléments. De même que la vraie science est impossible sans la philosophie et la théologie, la vraie philosophie sans la théologie et la science positive, et la vraie théologie sans la philosophie et la science, de même chacun de ces éléments complètement développé prend nécessairement un caractère synthétique et devient le savoir intégral. Ainsi la science positive, mise en vrai système ou poussée jusqu'à ses vrais principes, se transforme en théosophie libre ; il en est de même de la philosophie quand elle cesse d'être unilatérale, et de la théologie quand elle cesse d'être exclusive. Si la théosophie libre peut, en général, être qualifiée de savoir intégral, elle peut aussi, quand on se

place à des points de vue particuliers, être qualifiée de science intégrale, de philosophie intégrale et de théologie intégrale ; la différence viendra du point de départ et de la méthode d'exposition ; mais les résultats et le contenu positif seront les mêmes. Dans le présent travail, je pars de la pensée philosophique et j'envisage la théosophie libre sous son aspect de système philosophique ; je dois donc montrer avant tout que la véritable philosophie a nécessairement un caractère théosophique et qu'elle ne peut être que ce que j'appelle théosophie libre ou savoir intégral.

Le mot de philosophie n'a pas, on le sait, une seule signification bien déterminée, mais s'emploie en beaucoup d'acceptions différentes. Tout d'abord nous rencontrons deux conceptions importantes et nettement distinctes de la philosophie : suivant l'une, la philosophie est *purement* théorique et intéresse *uniquement* l'école ; suivant l'autre la philosophie est plus qu'une théorie, elle intéresse avant tout la vie et l'école ne vient qu'après. Dans le premier cas, la philosophie se rapporte *exclusivement* à la faculté humaine de spéculer ; dans le second cas elle répond aussi aux hautes tendances du vouloir humain, aux hautes représentations du sentiment ; elle a de la sorte, non seulement une signification théorique, mais aussi une valeur morale et esthétique, se trouvant en rapport d'action réciproque avec les sphères de l'invention et de l'activité pratique et tout en restant distincte d'elles. Pour la philosophie dans le premier sens, pour la philosophie de l'école, il ne faut à l'homme qu'une intelligence suffisamment développée, enrichie de certaines connaissances et libérée des préjugés du vulgaire : pour la philosophie dans le second sens, il faut en outre une certaine orientation du vouloir, c'est-à-dire une certaine disposition morale et aussi le sentiment artistique, la force de l'imagination et de la fantaisie.

La première philosophie, qui s'occupe de questions exclusivement théoriques, n'a aucun lien interne direct avec la vie individuelle et sociale ; la seconde s'efforce d'être la force qui organise et oriente cette vie.

Demandera-t-on quelle est, de ces deux philosophies, la véritable ? Toutes les deux ont les mêmes prétentions à

la possession de la vérité, mais chacune entend la chose à sa manière : l'une abstraitement et théoriquement ; l'autre, réellement et pratiquement. Si, pour résoudre la question, nous nous adressons à l'étymologie du mot philosophie, nous trouvons une réponse favorable à la seconde conception. Il est clair que l'amour pour la sagesse (tel est le sens du mot φιλοσοφία) ne peut s'appliquer à la connaissance abstraite et théorique. La sagesse ne signifie pas seulement l'intégrité du savoir, mais aussi la perfection morale de l'intégrité intérieure de l'esprit. Ainsi le mot de philosophie désigne l'effort vers l'intégrité spirituelle de l'être humain ; c'est dans ce sens qu'il a été pris d'abord. Mais il va de soi que cet argument tiré de l'étymologie n'a en lui-même aucune importance, car un mot emprunté à une langue morte peut, dans la suite, prendre une signification indépendante de l'étymologie. C'est, par exemple, le cas du mot chimie. Il faut pourtant remarquer que, maintenant encore, la plupart des gens entendent le mot de philosophie dans son sens primitif. L'opinion générale et son expression, la langue de la conversation, voient dans la philosophie quelque chose de plus que dans la science abstraite et, dans le philosophe, quelque chose de plus que dans le savant. La langue de la conversation peut appeler philosophe un homme non seulement peu savant, mais même tout à fait ignorant, à condition qu'il possède certaines dispositions intellectuelles et morales. Ainsi l'étymologie et l'emploi courant du mot philosophie lui donnent un sens qui ne répond pas du tout à ce qu'est la philosophie de l'école, mais qui s'approche de ce que nous avons appelé la philosophie de la vie, ce qui constitue sans doute déjà un grand *præjudicium* en sa faveur. Ces circonstances n'ont pourtant pas force démonstrative : la conception courante de la philosophie peut ne pas répondre aux exigences d'une pensée plus cultivée. Pour résoudre vraiment la question, nous devons donc examiner les principes *internes* des deux philosophies et conclure en faveur de l'une ou de l'autre en partant de leurs vrais titres.

La diversité des systèmes philosophiques d'école peut être réduite à deux types principaux ou plutôt à deux directions principales ; il faut ajouter que certains systè-

mes sont de simples aspects différents de ces types ou des stades différents de leur développement ; d'autres constituent des transitions d'un type à l'autre ; les troisièmes enfin sont des essais de conciliation éclectique des deux.

Les systèmes du premier genre mettent l'objet de la philosophie dans le monde extérieur, dans la sphère de la nature matérielle et, par suite, tiennent pour véritable source de la connaissance l'expérience externe, c'est-à-dire celle que nous avons par l'entremise de notre conscience sensible ordinaire. Par son objet, ce type de philosophie peut être appelé *naturalisme ;* par sa source de connaissance, *empirisme.*

Prenant pour véritable objet de la philosophie la nature, donnée dans l'expérience externe, le naturalisme ne peut pourtant pas accorder une telle importance à la réalité qui nous entoure directement et se manifeste à nous avec tant de variété, de diversité et de complexité. Si la vérité cherchée par la philosophie coïncidait avec cette réalité qui nous entoure, si, par suite, nous l'avions sous la main, il n'y aurait pas de raison de la chercher et la philosophie, considérée comme une espèce particulière de savoir, n'aurait pas de raison d'être. Mais cette réalité ne se suffit pas à elle-même, elle se présente comme quelque chose de partiel, de changeant, d'arbitraire, qui, par suite, attend son explication d'autre chose, d'un être véritable qui lui servirait de principe. Cette réalité phénoménale, ce que nous appelons le monde, n'est que l'objet donné à la philosophie, ce qu'il faut expliquer, le problème qu'il faut résoudre, l'énigme qu'il faut deviner. Le *mot de l'énigme* est *ce que cherche* la philosophie. Toutes les philosophies, où qu'elles aient cherché la vérité et de quelque manière qu'elles l'aient déterminée, reconnaissent que le principe explicateur doit avoir une généralité et une constance qui le distinguent de la réalité phénoménale diverse et changeante. Le naturalisme, considéré comme philosophie, le reconnaît aussi et c'est pourquoi il tient la nature pour l'être véritable, en la considérant non comme l'ensemble des phénomènes divers, mais comme leur fondement réel ou leur matière. Dans la détermination de ce fondement, le naturalisme passe par trois stades. Le premier, qui est

la phase de jeunesse de la philosophie naturaliste et dont on peut voir un exemple dans la vieille école ionienne, peut être désigné du nom de matérialisme des éléments. On prend pour fondement ou principe (ἀρχή) l'un des éléments et on considère tout le reste comme ses changements d'aspect. Mais il est facile de voir que chaque élément, en tant qu'il est une réalité limitée et distincte de tout le reste, ne peut être un principe véritable ; il faut s'adresser à un élément général et indéterminé ou plutôt au fondement général de tous les éléments (l'ἄπειρον d'Anaximandre).

Cette réalité génératrice de tout ce qui est, cette mère-nature (*materia* vient de *mater*), d'où sort toute vie ne peut être elle-même morte et inanimée ; elle doit envelopper toutes les forces vivantes de l'être, elle doit être elle-même vivante et animée. Cette conception qui vivifie la nature matérielle porte le nom d'hylozoïsme et constitue la seconde phase de la philosophie naturaliste (on peut citer comme ses représentants les philosophes de la nature des XVe et XVIe siècles et surtout le plus grand d'entre eux, Giordano Bruno). Ces représentations de la nature considérée comme un être vivant et animé peuvent être parfaitement vraies (et nous verrons dans la suite qu'elles le sont bien), mais du point de vue du naturalisme, elles ne peuvent arguer de fondements suffisants ; elles ne peuvent subsister dans le naturalisme que tant qu'il ne se rend pas compte de quels moyens de connaître il peut disposer. Dès qu'il a compris que, si le fondement de tout ce qui existe se trouve dans le monde extérieur, il ne peut le connaître que par l'expérience externe, il voit vite que l'hylozoïsme est une doctrine incompatible avec ses principes. En effet, l'expérience externe ne nous donne pas la nature animée comme première cause de tous les phénomènes ; en général, nous ne trouvons dans l'expérience externe que des transformations diverses, des mouvements mécaniques de la matière ; la force vivante et agissante qui engendre ces mouvements, non seulement ne nous est pas donnée dans l'expérience externe, mais encore ne peut pas en être logiquement déduite. Ainsi de ce point de vue nous ne pouvons tenir pour fondement de tout ce qui

existe que le substrat du mouvement, c'est-à-dire les particules insécables et constantes de matière, les atomes.

Les atomes, particules matérielles insécables, sont l'être véritable, préalable et constant ; tout le reste vient des rapports mécaniques de ces atomes et n'a que la valeur de phénomènes passagers. Tel est le principe de la troisième forme du naturalisme, le matérialisme mécaniste ou atonisme. Cette conception ignore tout de la force vivante et universelle affirmée par l'hylozoïsme ; mais le matérialisme mécaniste ne peut pas, lui non plus, se passer de reconnaître l'existence de la force *en général ;* il doit reconnaitre au moins l'existence de forces élémentaires inhérentes aux atomes. Ainsi apparaît l'affirmation que tout ce qui existe est fait de force et de matière, *Kraft und Stoff*. Si nous négligeons quelques malentendus touchant plus les mots que la chose, nous devrons accepter ce principe fondamental du matérialisme. Vraiment, tout *est fait* de force et de matière. La vérité et la simplicité de cette affirmation ont assuré au matérialisme son énorme popularité à toutes les époques ; mais, d'autre part, il n'a jamais pu satisfaire les esprits philosophiques quelque peu profonds. La cause en est aisée à comprendre : en disant la vérité, le matérialisme ne dit pas *toute* la vérité. Dire que l'univers est fait de force et de matière, c'est aussi vrai que de dire que la Vénus de Milo est faite de marbre ; mais de même que cette dernière affirmation n'a aucune importance pour l'artiste, de même la première n'a aucun prix pour le philosophe. Certes, la question du substrat général de ce qui est a, pour le philosophe, une importance incomparablement plus grande que, pour l'artiste, celle de la matière d'une statue ; mais j'ai ici en vue la réponse du matérialisme à cette grave question, réponse tout à fait indéterminée et tout à fait vaine dans sa généralité. Or quand le matérialisme essaie de sortir de cette généralité et de donner quelque détermination positive à son principe, il subit un triste sort.

Le matérialisme donne la matière comme étant l'ensemble des atomes. Mais que sont donc les atomes ? Pour le naturaliste, ce sont des particules données par l'expérience et relativement insécables, c'est-à-dire que nous ne pouvons

couper dans les conditions actuelles. De sorte qu'à la question : qu'est-ce que la matière ? nous recevons cette profonde réponse : la matière est l'ensemble des particules de matière. Cependant les rares matérialistes qui sentent l'insuffisance de cette réponse recourent à une autre espèce de détermination, à l'analyse des éléments *qualitatifs* de la matière. Si l'on néglige les particularités de second ordre, cette analyse ramène la matière à l'impénétrabilité, c'est-à-dire à la faculté de résister aux actions du dehors. A vrai dire, nous ne pouvons parler ici que de la résistance à *notre* action. La résistance sentie par nous devient une représentation générale de la matérialité et comme les manifestations particulières et secondaires de la matière telles que la lumière, le son, etc..., se ramènent à nos sensations, usuelles, auditives, etc., il en résulte que le contenu empirique de la matière, n'est rien de plus que notre sensation. Cette conclusion détruit de toute évidence le point de vue même du naturalisme en transportant le fondement de tout ce qui est du monde extérieur en nous. Pour l'éviter, le matérialisme doit recourir à une représentation des atomes considérés non plus comme des particules empiriques de la matière réductible à nos sensations mais comme des points réels, absolument insécables, existant par eux-mêmes, indépendamment de toute expérience et qui, au contraire, par leur action sur le sujet, conditionnent toute expérience. De tels atomes métaphysiques ne peuvent, de par leur nature de particules absolument insécables, être trouvés empiriquement, car l'expérience ne nous fournit que du relatif, jamais de l'absolu ; si donc ils ne peuvent être donnés *empiriquement*, leur existence doit avoir des fondements *logiques* et est soumise à la critique. Mais la critique non seulement ne découvre pas de fondements logiques suffisants à l'affirmation de semblables points à la fois absolument insécables et matériels, mais encore montre avec une parfaite évidence l'impossibilité logique d'une pareille représentation. En effet, ou bien ces atomes ont quelque étendue, ou bien ils n'en ont pas. Dans le premier cas, ils sont sécables et par suite sont des atomes empiriques et non de vrais atomes. Si au contraire ils n'ont aucune étendue (et c'est ce qui doit

être puisque l'étendue est une propriété de la matière empirique et phénoménale, soumise aux formes subjectives de la sensibilité), ils sont des points mathématiques ; mais, pour être le fondement de tout ce qui est, ces points mathématiques doivent avoir une substantialité ; or, cette substantialité ne saurait être matérielle, puisque toutes les qualités matérielles, sans en excepter l'étendue, ont été enlevées aux atomes et que tout ce qui est matériel est considéré comme phénoménal ; il en résulte que la substantialité des atomes ne pouvant être matérielle, elle doit être *dynamique*. Les atomes ne sont pas des parties constitutives de la matière, mais des *forces* engendrant la matière. Par leur interaction et par leur action sur nous, ces forces créent toute la réalité empirique, tout le monde des phénomènes. Ainsi la force n'est pas, comme on le supposait d'abord, une propriété de la matière, mais, au contraire, la matière est un produit des forces ou, pour parler plus exactement, la limite relative de leur interaction. Donc ou bien les atomes n'existent pas du tout, ou bien ils sont des unités dynamiques et immatérielles, des monades vivantes. Avec cette conclusion s'écroule définitivement le matérialisme mécaniste, et, en même temps, toute la conception naturaliste du monde. En réalité, une fois les atomes ramenés à être des forces vivantes, deux routes restent ouvertes à la pensée naturaliste. Ou bien, après avoir accepté la réalité des monades on étudiera leur contenu et leurs rapports réciproques, et cette étude forcément spéculative (puisque les monades, ne sont pas données dans l'expérience) nous fera sortir des limites du naturalisme et, comme on le verra dans la suite, nous conduira jusque au cœur même de la philosophie mystique. Ou bien on restera coûte que coûte sur le terrain de l'empirisme et on acceptera toutes les conséquences négatives de ce point de vue : si l'expérience externe est l'unique source de notre connaissance et si, ne nous livrant aucun fondement de l'être, aucune substance, elle ne nous donne que des phénomènes réductibles à nos sensations et à nos représentations, il faudra considérer ces phénomènes, avec leurs rapports de conséquence et de ressemblance, comme l'unique objet de la connaissance. Le maté-

rialisme mécaniste, qui se fonde exclusivement sur l'expérience externe, est obligé d'admettre pourtant quelque chose que l'expérience externe ne fournit pas : les atomes. Cette contradiction doit être écartée : il faudra se passer même d'aussi pauvres réalités que les atomes, il faudra se passer de toute substance, sacrifier tout à l'empirisme auquel le point de vue naturaliste est irrévocablement lié, puisqu'il n'a pas d'autre moyen de connaissance que l'expérience externe.

Ainsi le naturalisme doit tenir pour unique objet de la connaissance ce qui est donné dans l'expérience externe, c'est-à-dire les phénomènes et leurs rapports réciproques. Mais l'étude des phénomènes ainsi entendue relève des sciences positives, auxquelles tout naturalisme logique se trouve réduit, cessant d'être une philosophie. Il a évité l'hyperphysique pour être absorbé sans déchet par l'empirisme et se fondre avec les sciences positives. Ce résultat est souvent considéré comme l'expression de la pure vérité, du triomphe définitif de la raison humaine sur les mirages de la métaphysique. Les phénomènes prennent la place de la substance ; les lois constantes des phénomènes, celle de la causalité et de la finalité ; la science positive, celle de la philosophie transcendante ; telles sont les substitutions dans lesquelles l'empirisme voit son complet triomphe, c'est-à-dire le triomphe de la vérité sur l'erreur. Mais le malheur est que l'impitoyable logique de la raison ne permet pas à l'empirisme de rester en paix dans les eaux peu profondes du port des sciences positives ; elle le pousse nécessairement vers les abimes sombres du scepticisme absolu. En réalité, la science s'efforce de connaître les lois des phénomènes, c'est-à-dire leurs rapports nécessaires et universels, communs à tous les phénomènes de la même espèce et dans tous les cas passés et futurs. On suppose que la science tire ces lois de l'expérience. Mais celle-ci ne nous fournit que les rapports empiriques des phénomènes, c'est-à-dire leurs rapports dans certains cas donnés soumis à notre expérience. Un rapport déterminé de succession ou de ressemblance entre des phénomènes déterminés est bien un fait; mais qu'est-ce qui nous garantit la constance de ce rapport, sa valeur pour le passé et

pour l'avenir qui dépassent notre expérience, c'est-à-dire dans des conditions où nous ne pouvons pas le tenir pour un fait ? Qu'est-ce qui donne au rapport empirique des phénomènes son universalité et sa nécessité ? Qu'est-ce qui fait de lui une loi ? Notre expérience scientifique date en somme d'hier et la quantité de faits qui lui sont soumis est, comparativement avec tout le reste, infiniment petite. Mais même si cette expérience existait depuis des millions d'années, ces millions d'années ne seraient rien près de l'éternité et ne suffiraient pas à donner aux lois une certitude absolue. Sur quoi donc les empiristes fondent-ils l'universalité de leurs lois d'expérience ? Nous allons constater ici quelque chose de tout à fait invraisemblable. Ces mêmes empiristes qui se moquent tant des scolastiques parce qu'ils posaient en axiomes que la nature hait le vide, qu'elle ne fait pas de sauts, etc., déclarent très sérieusement que l'universalité, la nécessité, en un mot la constance des lois des phénomènes est basée sur l'axiome que la nature est constante et uniforme dans ses actions. Si les scolastiques méritaient raillerie, eux qui pourtant avaient le droit de parler d'axiomes puisqu'ils acceptaient en général les *veritates æternæ et universales*, que méritent nos empiristes qui nient les vérités *a priori* et proclament en même temps une aussi pure *veritas æterna* touchant la nature et son action ? Et qu'est d'ailleurs la nature elle-même pour l'empiriste ? Un concept général, abstrait des phénomènes et de leurs lois et n'ayant par suite aucun contenu propre indépendant de ces lois et de ces phénomènes ; ainsi l'axiome de la constance de la nature se réduit à l'affirmation que les lois des phénomènes sont constantes, ce qui est une pure tautologie : la constance des lois des phénomènes est fondée sur la simple affirmation de cette même constance.

Donc, à la question : pourquoi tel rapport donné dans l'expérience est-il une loi universelle et générale ? l'empirisme ne peut faire qu'une réponse : c'est parce que ce rapport a toujours été observé jusqu'à maintenant. Mais dans ce cas, il n'est une loi que jusqu'à la prochaine expérience qui peut mettre en lumière un tout autre rapport ; en d'autres termes, il n'est pas une véritable loi uni-

verselle et nécessaire. Si l'on accepte que tel rapport donné est une loi parce qu'il est nécessaire en soi, c'est-à-dire *a priori*, on sort des limites de l'empirisme. Du point de vue de l'empirisme, il est par suite impossible de connaître les phénomènes dans leurs lois universelles et nécessaires ; l'empirisme conséquent avec lui-même détruit non seulement la philosophie, mais même la science positive dans sa signification théorique. Il n'y a plus de possible que l'acquisition de renseignements empiriques sur les phénomènes pris dans leurs relations de fait, changeantes et passagères, renseignements qui peuvent avoir une utilité pratique mais qui, de toute évidence, sont dépourvus d'intérêt théorique.

L'empirisme autorise la connaissance des seuls phénomènes. Mais qu'est-ce qu'un phénomène ? Le phénomène s'oppose à la chose en soi, est ce qui n'est pas en soi, ce qui n'est que par rapport à autre chose, en l'espèce par rapport à nous, sujet connaissant. Tous les phénomènes se réduisent à nos sensations ou, plus exactement, à différents états de notre conscience. Tout ce que nous tenons d'habitude pour des objets indépendants de nous, tout ce que nous voyons, entendons, touchons, etc..., est fait en réalité de nos propres sensations, c'est-à-dire, des divers états de notre personne et ne peut, par conséquent, prétendre à d'autre réalité que celle des autres états de la conscience, désirs, sentiments, pensées, etc... Ainsi disparaît l'opposition entre l'expérience interne et l'expérience externe ; on ne peut plus parler des objets extérieurs et des états de la conscience comme de choses opposées, puisque les objets extérieurs sont des états de conscience, rien de plus. C'est vrai non seulement des objets dits inanimés, mais encore des sujets supposés hors de nous. Tout ce que nous pouvons savoir des autres hommes se réduit à nos propres sensations ; nous les voyons, nous les entendons, nous les touchons, tout comme nous voyons, entendons et touchons les autres objets extérieurs. Je connais les autres hommes par l'intermédiaire de mes sensations et ils n'existent pour moi que dans ces états de ma conscience ; ils ne sont rien de plus que ces états. Mais moi-même, considéré comme sujet, je ne me connais que dans les états de ma conscience

et je dois donc être réduit moi-même à ces états ; mais c'est insensé, car *ma* conscience me présuppose *moi.* Il reste en conséquence à admettre qu'il existe des états de conscience, mais non de la mienne, puisque je ne suis pas, des états de conscience en général sans être sentant ni être senti. Il existerait des phénomènes en soi, des représentations en soi. Mais cela contredit la signification logique de ces termes. Le phénomène, par opposition à la chose en soi, est ce qui n'existe que pour autre chose ; il en est de même de la représentation. Si cette « autre chose », à savoir l'être qui a la représentation, n'existe pas, alors il n'y a ni représentation, ni phénomène, tout se ramène à un être indifférent n'ayant aucun rapport avec autre chose. Conclusion folle, n'ayant rien de commun avec la réalité expérimentale et par laquelle l'empirisme est définitivement anéanti.

Pour éviter cette conclusion, il reste à admettre que le sujet connaissant a, comme tel, une existence non phénoménale, mais substantielle, qu'il est non un phénomène, mais un être véritable. Cette affirmation est le principe de la seconde orientation ou du second type de la philosophie de l'école. On le désigne généralement sous le nom d'*idéalisme.* Ici, l'être est placé non dans le monde extérieur où le cherche le naturalisme, mais en nous-mêmes, dans le sujet connaissant. L'empirisme conscient et conséquent, qui anéantit le principe du naturalisme en réduisant tout objet extérieur aux sensations du sujet, se trouve être de la sorte la transition naturelle du naturalisme à l'idéalisme.

En affirmant l'existence absolue du sujet connaissant, il va de soi que l'idéalisme n'a pas en vue les sujets empiriques avec leur multiplicité concrète et les actes particuliers de leur entendement conditionné ; il a en vue le sujet connaissant pris comme tel, c'est-à-dire avec les formes universelles et nécessaires de son entendement, *les idées* (de là vient son nom). Universelles et nécessaires, ces idées ne peuvent pas avoir une origine empirique ; elles relèvent de la spéculation *a priori* de la raison pure ; aussi l'idéalisme dans le domaine de la théorie de la connaissance est nécessairement rationaliste (ces conceptions ont été développées dans leur plus grande pureté par la nouvelle philosophie allemande, dont Kant a donné les principes.

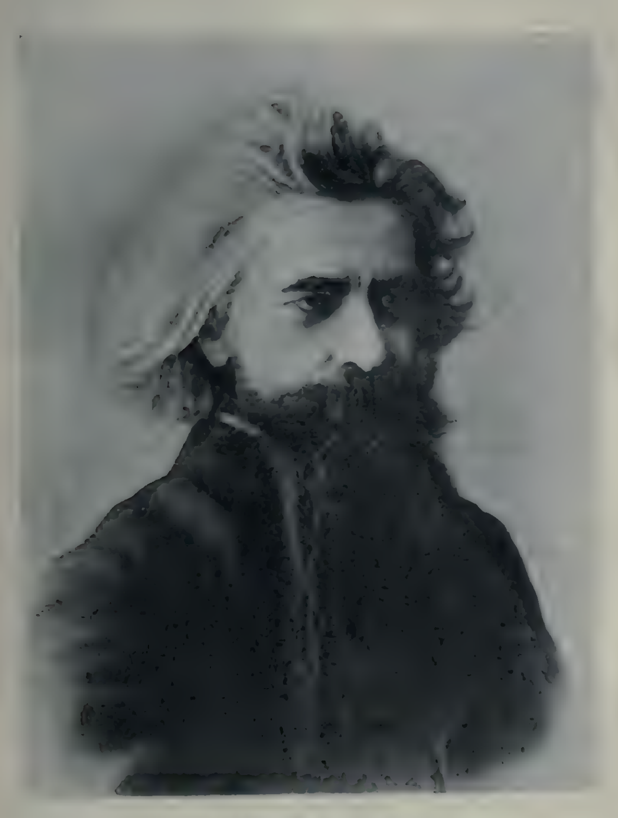
Cette philosophie est connue de tous et je n'en dirai ici que quelques mots). L'être véritable est, pour l'idéalisme, ce qui est saisi par la pensée pure ; mais seuls, les concepts généraux sont saisis de la sorte ; à cela se ramène l'idée dans la mesure où elle est donnée dans la pensée pure. Ainsi l'être véritable est un concept général, et comme tout ce qui existe doit être la manifestation de l'être véritable considéré comme fondement universel, tout ce qui existe n'est rien de plus que le développement du concept. Mais ce dernier ne peut envelopper aucun contenu concret : il est le concept de l'*être* pur, privé de tout contenu, ne se distinguant pas du concept de *rien* et égal à lui. De la sorte, l'idéalisme rationaliste aboutit à la logique absolue de Hegel, suivant laquelle tout ce qui existe est le résultat du développement de ce pur concept de l'être équivalent au concept de rien. Si tout n'a de vraie réalité que dans son concept, le sujet connaissant lui-même n'est qu'un concept et, à ce titre, ne l'emporte pas sur les autres réalités. Les concepts ou idées qui engendrent tout ce qui existe, n'appartiennent pas au sujet pensant (celui-ci aussi est une idée), ils sont en eux-mêmes et tout ce qui existe est, comme on l'a dit, le résultat de leur développement ou plus exactement le développement même de l'idée de l'être pur ou de rien. En d'autres termes, tout vient de rien ou tout, en réalité, n'est rien. Tout est pure pensée, c'est-à-dire pensée sans être pensant ni être pensé, sans être agissant ni être agi (1). Nous avons là un exemple frappant du fait que des doctrines diamétralement opposées aboutissent aux mêmes conclusions, quand on les pousse jusqu'à leurs extrêmes conséquences. En réalité, comme on l'a vu, l'empirisme conséquent arrive au même résultat que l'idéalisme, à l'acceptation de la représentation sans être représenté ni être se représentant, de l'état de conscience sans être sentant ni être senti, plus brièvement du phénomène sans substance, de l'être indifférent et fluant. La différence consiste seulement en ce que l'em-

(1) La nécessité logique qui réduit à zéro l'idéalisme conséquent, a été souvent mise en lumière ; cela a été fait notamment par Hartmann dans son *Grundlegung des transcendantales Realismus*. Seuls peuvent nier cette nécessité les dogmatiques sans vie de l'hegelianisme.

pirisme tient cet être pour une sensation ou une représentation sensible, tandis que le panlogisme le tient pour un concept. Mais cette différence n'est qu'apparente, car si tout est sensation ou tout concept, sensation et concept perdent leur détermination caractéristique. La sensation qui est tout n'est plus sensation ; le concept qui est tout n'est plus concept : la différence n'est que dans les mots. Privés de sujet et d'objet, la sensation et le concept se fondent en une indétermination absolue, en un pur rien. Cette réduction à zéro constitue une suffisante critique de ces deux conceptions unilatérales. Et si cette autodestruction résulte, comme il n'est pas douteux, de la démarche logique de la pensée qui tire les conséquences naturelles des prémisses de ces doctrines, il faut en conclure que l'erreur gît dans ces prémisses. La grande prémisse du naturalisme empiriste est que l'être véritable se trouve dans le monde extérieur, dans la nature, et que le moyen de le connaître est l'expérience externe. La grande prémisse de l'idéalisme rationaliste est que l'être véritable se trouve dans le sujet connaissant, dans notre raison, et que le moyen de le connaître est la pensée pure rationnelle ou la construction des concepts. Or, en développant logiquement ses principes, l'empirisme arrive à la négation du monde extérieur, de la nature et de l'expérience externe considérée comme le moyen de connaître la réalité ; de son côté, la rationalisme arrive à la négation du sujet connaissant et de la pensée pure, considérée comme le moyen de connaître l'être. Ainsi, pour ruiner les principes de ces deux philosophies, nous n'avons pas besoin de prendre des arguments hors d'elles : elles se ruinent elles-mêmes dès qu'elles vont jusqu'à leurs dernières conclusions logiques. Mais avec elles tombe toute la philosophie abstraite de l'école, dont elles sont les deux pôles nécessaires.

Ainsi, il faudra ou bien s'interdire toute véritable connaissance et accepter le point de vue du scepticisme absolu (1), ou bien reconnaître que ce que cherche la philosophie ne

(1) Le scepticisme est la négation pure et simple de toute philosophie (dans la mesure où le doute est une *négation*, à savoir la négation de la certitude et de la détermination) ; aussi n'est-il pas légitime de faire du scepticisme un type particulier de philosophie, une orientation de la pensée philosophique.



Vladimir Soloviev

4

se trouve ni dans l'existence réelle du monde extérieur, ni dans l'existence idéale de notre raison et qu'on ne peut le connaître ni par l'expérience ni par la pensée purement rationnelle. Il faudra, en d'autres termes, reconnaître que l'être véritable a une réalité absolue propre, complètement indépendante de la réalité du monde matériel et de celle de notre pensée, et qui, au contraire, donne au monde sa réalité et à notre pensée son contenu idéal. Les conceptions qui acceptent en qualité d'être véritable un tel principe hypercosmique et surhumain et qui l'acceptent non sous la forme d'un principe abstrait (comme c'est le cas, par exemple, du déisme de Descartes et de Wolf), mais dans toute sa réalité vivante, ces conceptions dépassent les limites de la philosophie de l'école et constituent à côté des deux types fournis par cette philosophie, un troisième type que l'on désigne d'ordinaire du nom de *mysticisme*.

Suivant cette conception, la vérite n'est contenue ni dans les formes logiques de la connaissance, ni dans son contenu empirique ; elle n'appartient pas en général au savoir théorique particulier et exclusif. Ce savoir est faux. Le vrai savoir est celui qui correspond à la volonté du bien et au sentiment de la beauté. Bien que la détermination de la vérité relève directement des sphères de la connaissance, elle ne relève pas d'elles seules ; elle appartient au savoir dans la mesure où il s'accorde avec les autres sphères de l'être spirituel ; en d'autres termes, le vrai, au vrai sens du mot, est en même temps le bien et le beau. Certes il existe des vérités qui sont accessibles à la connaissance particulière et abstraite ; c'est le cas des vérités purement formelles d'une part, des vérités matérielles ou empiriques d'autre part. Une proposition mathématique est formellement vraie en dehors de tout rapport direct avec le vouloir et le sentiment ; mais elle est privée par cela même de tout contenu réel. Un fait historique ou naturel a sa vérité matérielle en dehors de tout rapport avec l'éthique et l'esthétique, mais il est privé par cela même de toute signification rationnelle. Les vérités du premier genre sont irréelles, celles du second genre sont irrationnelles ; celles-là ont besoin d'être réalisées, celles-ci, d'être rationalisées.

Quant à la vraie vérité, intégrale et vivante, elle contient et sa réalité et sa raison, et donne ces qualités à tout le reste. En conséquence, l'objet de la philosophie mystique n'est ni le monde des phénomènes qui sont réductibles à nos sensations, ni le monde des idées qui sont réductibles à nos pensées ; c'est la réalité vivante des êtres dans leurs rapports intérieurs ; cette philosophie ne s'occupe pas de l'ordre extérieur des phénomènes, mais de l'ordre intérieur des êtres et aussi de leur vie, qui est déterminée par leurs rapports avec l'Être premier. Certes, le mysticisme, comme toute philosophie, se meut dans les idées et les pensées, mais il sait que ces pensées n'ont un sens que dans la mesure où elles se rapportent à ce qui est pensé par elles, à ce qui n'est déjà plus de la pensée, mais est quelque chose de plus que la pensée. La philosophie de l'école ou bien confond la substance avec une forme des choses, c'est-à-dire avec une représentation, ou bien nie la possibilité de la connaître. La philosophie mystique sait d'une part que chaque être n'est qu'une forme de représentation de la substance et non la substance elle-même ; d'autre part, à l'opposé du scepticisme qui nie la possibilité pour l'homme de rien connaitre de plus que la représentation, elle montre que l'homme est quelque chose de plus qu'une représentation et qu'il peut donc, sans sortir de soi-même, connaitre la substance.

Avec le mysticisme s'achève le cycle des conceptions philosophiques possibles, car il est clair que ce que cherche la philosophie peut agir ou bien sur le monde extérieur, c'est-à-dire sur l'objet connu, considéré comme tel, ou bien sur nous-mêmes, c'est-à-dire sur le sujet connaissant, ou bien enfin sur lui-même indépendamment de nous et du monde. Un quatrième cas ne saurait exister. Et si les deux premières conceptions, qui constituent la philosophie de l'école, ne peuvent être acceptées puisqu'elles se détruisent elles-mêmes, il nous reste ou bien à nous interdire en bloc toute recherche philosophique, ou bien à considérer la troisième conception *comme le fondement* de la vraie philosophie. Si la vérité, qui est introuvable et dans le monde et en nous, ne peut *eo ipso* appartenir qu'à la réalité transcendante du principe absolu, et si pourtant,

comme conclut le scepticisme, nous ne pouvons saisir cette réalité transcendante, cela signifie que nous ne pouvons connaître aucune vérité, que les arguments du sceptique valent contre toute recherche, contre toute philosophie, en fin de compte contre tout savoir.

Ainsi la connaissance mystique est indispensable à la philosophie qui, sans elle, aboutit à l'absurde avec l'empirisme et avec le rationalisme. Mais cette connaissance mystique ne peut être que le *fondement* de la vraie philosophie, tout comme l'expérience externe sert de fondement à la philosophie empiriste et la pensée logique à la philosophie rationaliste. Elle ne constitue pas par elle-même ce vrai système de philosophie synthétique que j'ai appelé savoir intégral ou libre théosophie. Ce système doit être par définition étranger à toute unilatéralité, tandis que le mysticisme, pris séparément, peut être et est en réalité exclusif, en ne posant qu'une connaissance immédiate sous forme de certitude intérieure absolue. Il va de soi que le vrai savoir doit se fonder sur cette certitude, mais, pour être intégral, il ne doit pas s'en tenir à elle (comme fait le mysticisme exclusif) : il doit en outre être justifié par la raison et la logique et aussi confirmé par les faits d'expérience. Ayant rejeté les faux principes et les folles conclusions de l'empirisme et du rationalisme, la vraie philosophie doit envelopper le contenu objectif de ces orientations en qualité d'éléments secondaires ou subordonnés. Si, en effet, le savoir intégral est la synthèse de la philosophie, de la théologie et de la science, il est clair que cette large synthèse doit être précédée d'une synthèse plus étroite faite au sein de la philosophie même, la synthèse de ses trois orientations : mysticisme, rationalisme et empirisme. L'analogie n'est pas douteuse : le mysticisme correspond à la théologie, l'empirisme à la science positive ; quant au rationalisme, il a proprement le caractère de philosophie abstraite, dans la mesure où il est limité par la pure pensée philosophique et tandis que le mysticisme cherche son point d'appui dans les données de la religion et l'empirisme dans les données de la science positive.

Dans le savoir intégral ou théosophie libre, le rapport

réciproque des trois éléments philosophiques est déterminé par cette analogie. Le mysticisme, à cause de son caractère absolu, a la plus haute signification : il détermine le principe suprême et le but dernier de la connaissance philosophique. L'empirisme, par son caractère matériel, sert de base concrète et aussi d'adaptation, de réalisation des principes supérieurs. Le rationalisme enfin, qui est l'élément proprement philosophique, sert de lien à tout le système, à cause de son caractère surtout formel.

De ce qui précède résulte clairement que le savoir intégral ou libre théosophie n'est pas l'une des orientations philosophiques possibles. Il est le plus haut état de toute la philosophie, la synthèse de ses trois grandes formes (mysticisme, rationalisme et empirisme), le large lien unissant la théologie et la science positive (1). Conformément aux lois générales du développement historique, la philosophie a passé par trois principaux états correspondant parfaitement aux états indiqués plus haut dans le domaine général de la connaissance. Le premier moment est caractérisé par le règne exclusif du mysticisme où se trouvaient fondus et cachés les éléments du rationalisme et de l'empirisme. Dans le second moment ces éléments se sont différenciés et la philosophie s'est brisée en trois grandes directions, en trois grands systèmes s'efforçant tous de s'imposer, c'est-à-dire de se détruire réciproquement. A cette période de luttes entre la théologie, la philosophie abstraite et la science positive correspondent le mysticisme unilatéral, le rationalisme unilatéral et l'empirisme unilatéral. Dans le troisième moment ces directions tendent à une synthèse basée sur la synthèse générale des trois degrés de la connaissance et aussi sur la synthèse universelle de la vie de l'humanité entière. Si nous donnons le nom de théosophie à cette unité de la connaissance que détermine nécessairement un principe théologique ou mystique, ou si, pour parler plus exactement, la théosophie est la connaissance dans son unité, alors la haute unité synthétique du troisième moment, sera, pour la distinguer de l'unité

(1) La libre théosophie est de la sorte la démarche diamétralement contraire au scepticisme : tandis que ce dernier est la négation de toutes les philosophies, la libre théosophie est leur union synthétique.

synthétique confuse et non libre du premier moment, caractérisée par la dénomination de théosophie libre ou savoir intégral.

L'objet du savoir intégral est l'être véritable pris en lui-même et dans ses rapports avec la réalité empirique du monde subjectif et du monde objectif dont il est le principe absolu. De là résulte la division de tout système philosophique du savoir intégral en trois parties organiques. Si en effet, l'objet de la philosophie se décompose en deux grands éléments, à savoir : le principe absolu et la réalité qui en dérive, ces deux éléments peuvent être conçus sous trois rapports : 1° dans leur unité immédiate ; 2° dans leur opposition ; 3° dans leur unité distincte ou synthèse actuelle. Nous avons de la sorte trois sciences philosophiques : la première étudie le principe absolu dans ses propres déterminations générales, nécessaires, *a priori* et qui ne contiennent l'existence finie qu'à l'état de puissance (c'est le moment de l'unité immédiate) ; la seconde étudie l'absolu en tant qu'il engendre ou pose hors de soi la réalité finie (c'est le moment de la division) ; la troisième enfin a pour objet le principe absolu en tant qu'il s'unit au monde fini (c'est le moment de l'unité synthétique actuelle). Cette division de la philosophie découlant de sa propre nature a une très antique origine et se rencontre sous quelque forme dans tous les systèmes un peu achevés et un peu profonds ; c'est que chaque système n'étant en réalité que la manifestation unilatérale de l'un des moments de la connaissance philosophique, il tend à représenter de son point de vue propre toute la philosophie (1).

[*Philosophskiia natchala tsièlnago znaniia* (Principes philosophiques du savoir intégral), chapitre II.]

(1) Cela est surtout vrai de la philosophie de Hegel qui, dans le domaine de la pensée logique et formelle, est tout à fait complète et fermée. Aussi les formules générales de l'hegelianisme resteront les formules éternelles de la philosophie.

L'INCARNATION DU VERBE

Les tentations dans le désert. Le rôle de l'Occident et de l'Orient dans la divinisation de l'homme.

L'incarnation du Verbe divin en la personne de Jésus-Christ est l'apparition d'un nouvel homme sprituel, du second Adam. De même que le terme de premier Adam ne désigne pas seulement une personne distincte mais aussi une personnalité enfermant en elle toute la nature humaine, de même le terme de second Adam ne désigne pas seulement une existence individuelle, mais aussi l'humanité spirituelle, universelle, embrassant tout. Dans la sphère de l'éternel et du divin, le Christ est l'éternel centre spirituel de l'organisme universel. Mais de même que cet organisme (c'est-à-dire l'humanité entière), tombé dans le torrent des phénomènes, obéit à la loi des choses et doit avec effort et peine restaurer dans le temps ce qu'il a laissé dans l'éternité, c'est-à-dire son unité intérieure avec Dieu et la nature, de même le Christ, en sa qualité de principe actif de cette unité doit, pour la réaliser, descendre aussi dans le torrent des phénomènes, obéir à la loi des choses et, de centre éternel, se faire centre historique et apparaître à un moment donné du temps. L'esprit malin de discorde et de haine, éternellement sans force contre Dieu et ayant donné de la force à l'homme au commencement des temps, doit, au milieu des temps, recevoir de la force du Fils de Dieu et de l'Homme considéré comme la première des créatures, afin d'être chassé de toute la création quand les temps seront écoulés. Telle est la vraie signification de l'incarnation. Les théologiens latins du Moyen-Age introduisirent dans le christianisme les notions juridiques de l'ancienne Rome et construisirent leur fameuse théorie de la rédemption entendue comme une satisfaction accordée en garantie du droit divin détruit. Cette théorie a été, on le sait, élaborée avec une finesse particulière par Anselme de Cantorbéry ; elle s'est conservée avec diffé-

rents changements et est passée dans la théologie protestante. Elle n'est pas complètement dépourvue de vraie signification, mais cette signification a été entièrement voilée par des représentations de Dieu et de ses rapports avec le monde et l'homme tellement grossières et indignes qu'elles répugnent autant à la reflexion philosophique qu'au sentiment véritablement chrétien. En réalité, l'œuvre du Christ n'est pas une fiction juridique, la solution casuistique d'un impossible procès ; elle est un acte réel, un combat réel, la victoire réelle sur le principe du mal. Le second Adam est né sur la terre non pour l'accomplissement d'un procès juridique et formel, mais pour sauver réellement l'humanité, pour la libérer réellement du joug de la puissance du mal, pour lui révéler le royaume de Dieu.

Mais avant de parler de l'œuvre du Christ, en vue de laquelle s'est accomplie l'incarnation, il faut répondre à deux questions : 1° celle de la possibilité de l'incarnation elle-même, c'est-à-dire de l'union réelle de la Divinité et de l'humanité ; 2° celle des moyens de cette union.

En ce qui touche à la première question, il va de soi que l'incarnation est *impossible* si l'on ne voit en Dieu qu'un être distinct situé quelque part hors du monde et de l'homme. Avec cette conception (qui est celle du déisme), l'incarnation de la divinité serait incompatible avec le principe logique d'identité, c'est-à-dire complètement inconcevable. Elle serait également impossible dans la conception panthéiste, suivant laquelle Dieu n'est que le « tout » de l'univers, la substance de tous les phénomènes du monde y compris l'homme. Elle contredirait l'axiome suivant lequel le tout ne peut être égal à l'une de ses parties : Dieu ne pourrait pas plus devenir l'homme que l'eau de tout l'océan ne peut à la fois rester toute cette eau et être une goutte de la mer. Mais est-il nécessaire de concevoir Dieu soit comme un être distinct, soit comme la substance de tous les phénomènes du monde ? Au contraire, la notion même de Dieu comme d'un être absolu et parfait écarte ces deux déterminations unilatérales et ouvre la route à une conception suivant laquelle le monde qui, en tant qu'il est matériel, est hors de Dieu, est essentiellement uni à Dieu par sa vie intérieure, par son âme qui con-

siste en ce que *chaque* être tout en se posant dans ses propres limites, c'est-à-dire hors de Dieu, s'efforce d'être *tout*, c'est-à-dire de s'unir intérieurement avec Dieu ; suivant cette conception qui est la nôtre, Dieu est transcendant par lui-même, c'est-à-dire hors des limites du monde, mais en même temps il *apparaît* par rapport au monde comme une force créatrice active tendant à communiquer à l'âme du monde ce qu'elle cherche et ce vers quoi elle s'efforce, la pleine existence de l'unité. Par là se trouvent déterminés le procès cosmique qui conduit la nature matérielle à engendrer l'homme naturel et le procès historique ultérieur qui prépare la naissance de l'homme spirituel. Ce dernier événement, l'incarnation de la divinité, n'est plus un miracle, un fait *étranger* à l'ordre des choses ; il est au contraire essentiellement lié à toute l'histoire du monde et de l'humanité, préparé par elle et sortant logiquement d'elle. Ce qui s'incarne en Jésus, ce n'est pas le Dieu transcendant, l'être absolu enfermé en soi-même (ce serait impossible) ; ce qui s'incarne, c'est le Verbe, c'est-à-dire le principe capable de se manifester au dehors et d'agir à la surface de l'être ; et cette incarnation *personnelle* dans un individu humain n'est que le dernier anneau d'une longue chaîne d'autres incarnations physiques et historiques ; cette apparition de Dieu dans la chair de l'homme n'est qu'une théophanie plus complète et plus parfaite que les autres et préparée par elles. De ce point de vue, l'apparition sur la terre de l'homme spirituel, la génération du second Adam, ne sont pas plus incompréhensibles que l'apparition de l'homme matériel, que la génération du premier Adam. Ces deux événements étaient également nouveaux dans la vie du monde et, en ce sens, également miraculeux ; mais ces nouveautés avaient été préparées par tout ce qui les avait précédées : elles étaient ce que désirait, ce vers quoi tendait toute la vie antérieure : vers l'homme tendait toute la nature, vers l'Homme-Dieu tendait toute l'histoire des hommes. En tout cas, lorsqu'on parle de la possibilité ou de l'impossibilité de l'incarnation de la Divinité en l'homme, l'important est de savoir comment on conçoit la Divinité et l'humanité ; or, avec notre conception de la Divinité et

de l'humanité, l'incarnation non seulement est possible, mais entre nécessairement dans le plan général de l'édifice du monde. Mais si l'incarnation, l'union personnelle de Dieu et de l'homme, a son fondement dans le sens général du procès universel et dans l'ordre de l'action divine, cela ne résout pas la question des moyens de cette union, c'est-à-dire des rapports réciproques du principe divin et du principe naturel humain dans la personne de l'Homme-Dieu, ou encore de ce qu'est vraiment l'homme spirituel, le second Adam.

D'une manière générale l'homme est une union du Divin avec la nature matérielle, ce qui suppose en lui trois éléments fondamentaux : l'élément divin, l'élément matériel et l'élément d'union ou proprement humain ; la réunion de ces trois éléments constitue l'homme réel et l'élément proprement humain est la raison (*ratio*), c'est-à-dire le rapport entre les deux autres. Si ce rapport consiste en la soumission directe et immédiate du principe naturel au principe divin, nous avons l'homme originel, le prototype de l'humanité encore enveloppé dans l'éternelle unité de la vie divine ; le principe naturel humain est ici contenu à l'état de puissance dans la réalité de l'être divin. Quand au contraire l'homme doit sa réalité à son principe matériel, quand il est un phénomène de la nature et que le principe divin n'est en lui que comme possibilité d'un autre être, nous avons l'homme naturel. Un troisième rapport est possible : c'est quand la Divinité et la nature ont une égale réalité dans l'homme, quand la vie humaine consiste en l'accord actif du principe naturel et du principe divin, en la libre soumission du premier au second. C'est ce rapport qui fait l'*homme spirituel*. Cette conception générale de l'homme spirituel a quelques conséquences : 1° pour que l'accord des deux principes, le naturel et le divin, ait lieu réellement dans l'homme même, il faut qu'il s'accomplisse dans une personne ; sans cela, on aurait une interaction réelle ou idéale de Dieu et de l'homme naturel, on n'aurait pas le nouvel homme spirituel : pour que l'union de la Divinité et de la nature soit réelle, il faut une personne dans laquelle se produise cette union ; 2° pour que cette union soit l'union réelle de *deux* principes,

leur présence réelle est nécessaire ; pour que la personne élue soit à la fois Dieu et homme, la coexistence des deux natures est indispensable ; 3° pour que l'accord même des deux natures dans la personne de l'Homme-Dieu soit le résultat d'une libre action de l'esprit, il faut qu'y participe la volonté humaine, distincte de la volonté divine, pouvant la contredire, mais s'y soumettant et conduisant ainsi la nature humaine à l'accord intérieur complet avec la Divinité. Ainsi, la conception de l'homme spirituel suppose *une personnalité divine et humaine, unissant en elle les deux natures et possédant les deux volontés.*

L'unité immédiate et primitive des deux principes dans l'homme. (unité présentée par le premier Adam dans l'état édenique d'innocence et détruite par le péché), cette unité ne peut plus être réalisée. L'unité nouvelle ne saurait être immédiate ; elle doit être acquise ; elle ne peut être que le résultat d'une action libre, d'une double action de renoncement de l'humain et du divin ; car pour qu'il y ait vraie union ou vrai accord de deux principes, il est nécessaire que tous les deux y participent par une action libre. Nous avons vu précédemment que l'interaction des principes divin et naturel détermine toute la vie du monde et de l'humanité, et que tout le progrès de cette vie consiste à rapprocher peu à peu ces deux principes d'abord éloignés l'un de l'autre et étrangers l'un à l'autre, puis diminuant la distance qui les sépare et se pénétrant de plus en plus, jusqu'à ce que, dans la personne du Christ, la nature, en tant qu'âme humaine, soit prête à la plus complète renonciation, et que Dieu apparaisse comme esprit d'amour et de pardon donnant à l'âme la plénitude de la vie divine. Nous avons ici la vraie personne, divine et humaine à la fois, capable du double renoncement divin et humain. Jusqu'à un certain point nous voyons un tel renoncement dans tout le procès cosmique et historique ; d'une part en effet, le Verbe divin par un acte de sa volonté ou de son amour refuse de manifester sa dignité divine, quitte son éternel repos, entre en lutte avec le principe du mal, se soumet aux alarmes de l'évolution du monde, accepte les chaînes des réalités extérieures et les limites de l'espace et du temps ; il se montre ensuite à l'humanité

agit sur elle dans les formes finies de la vie du monde, formes qui cachent plus qu'elles ne mettent en lumière la véritable essence divine ; d'autre part, la nature et l'homme dans leur incessant effort vers l'acquisition toujours renouvelée des formes divines ne cessent pas de renoncer à eux-mêmes. Mais, dans le procès cosmique et historique, ce double renoncement n'est pas parfait ; car pour Dieu, les limites des théophanies cosmiques et historiques sont des limites extérieures déterminant ses manifestations à la nature et à l'homme, mais ne touchant en rien son sentiment de lui-même ; d'autre part, la nature et l'homme, dans leur incessant progrès, font un renoncement instinctif et non libre. Dans la personne de l'Homme-Dieu au contraire, le principe divin ne touche pas à l'autre principe par un acte extérieur qui ne le modifie pas lui-même ; il se limite lui-même et fait en son sein une place à l'autre principe ; une telle union intérieure est un renoncement véritable du principe divin ; ici, ce principe s'abaisse vraiment, s'humilie, accepte d'être esclave. Ici, le principe divin ne se contente pas, comme dans les imparfaites théophanies antérieures, de s'enfermer pour l'homme dans les limites de la conscience humaine, il accepte ces limites ; cela ne signifie pas qu'il est entré tout entier dans elles (c'est impossible), mais qu'il les *sent* actuellement comme *siennes pendant un temps déterminé ;* et cette limitation voulue de la Divinité dans le Christ libère la nature humaine de ce dernier en permettant à sa volonté naturelle de se détourner d'elle-même au profit du principe divin, qui n'agit pas comme une force extérieure (dans ce cas le renoncement ne serait pas libre), mais comme un bien intérieur ; cette volonté peut ainsi atteindre ce bien. En tant que Dieu, le Christ renonce librement à la gloire de Dieu ; en tant qu'homme, il acquiert par là même la possibilité d'*atteindre* à cette gloire. Sur la route qui y mène, la nature humaine et la volonté du Sauveur rencontrent nécessairement la *tentation* du mal. La personne de l'Homme-Dieu a une double conscience : celle des limites de son existence naturelle et celle de son être divin et de sa puissance divine. Expérimentant la limitation de son existence naturelle, l'Homme-Dieu peut se soumettre

à la tentation de faire de sa force divine un moyen en vue des fins qui découlent de cette limitation.

En premier lieu, c'est, pour l'être soumis aux conditions de l'existence matérielle, la tentation de faire du bien matériel un but et de sa force divine un moyen en vue de ce but : « Si Tu es le Fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent du pain. » Ici la nature divine et sa manifestation, la parole, doivent servir de moyen pour satisfaire un besoin matériel. En réponse à cette tentation, le Christ affirme que le Verbe Divin n'est pas un instrument de vie matérielle, mais la source de la vraie vie pour l'homme : « L'homme ne vivra pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » Ayant triomphé de la tentation de la chair, le Fils de l'homme reçoit la puissance sur toute chair.

A l'Homme-Dieu libre des soucis matériels se présente une nouvelle tentation, celle de faire de sa force divine un moyen de renoncer à sa personnalité matérielle ; c'est la tentation du péché d'esprit, l'orgueil : « Si Tu es le Fils de Dieu, jette Toi en bas ; car il est écrit qu'Il ordonnera à ses anges d'avoir soin de Toi, et ils Te porteront dans leurs mains de peur que Ton pied ne heurte contre quelque pierre. » L'action de se jeter en bas aurait été un orgueilleux appel de l'homme à Dieu, une tentation de Dieu par l'homme ; aussi le Christ répond : « Il est aussi écrit : tu ne tenteras point le Seigneur ton Dieu (1). » Ayant vaincu le péché d'esprit, le Fils de l'homme reçoit la puissance sur les esprits.

Enfin se produit la dernière et la plus forte des tentations. L'esclavage de la chair et l'orgueil de l'esprit sont écartés ; la volonté humaine se trouve à une très grande hauteur morale, elle se sent supérieure au reste des créatures ; au nom de cette supériorité morale, l'homme peut vouloir l'empire du monde afin de le conduire à la perfec-

(1) Ces paroles du Christ sont parfois interprétées de la sorte : Ne Me tente pas, car Je suis le Seigneur ton Dieu. Cela n'aurait aucun sens, car le Christ est soumis à la tentation non en tant que Dieu, mais en tant qu'homme. En réalité la seconde réplique du Christ est, comme la première, la réponse directe à la proposition du tentateur : celui-ci veut l'entraîner à tenter Dieu par une action téméraire et le Christ s'y refuse comme dans le premier cas en se référant à l'Ecriture qui interdit de tenter Dieu.

tion ; mais le monde est enfoncé dans le mal et ne se soumet pas de bon gré à l'excellence morale ; il faut le contraindre à l'obéissance, il faut employer sa force divine à la soumission du monde. Mais un semblable emploi de la violence, c'est-à-dire du mal, en vue du bien, serait reconnaître que le bien est par lui-même sans force, que le mal est plus fort que lui, ce serait *s'incliner* devant le *principe du mal* qui règne sur le monde : « Le diable Le mena encore sur une montagne fort haute, et Lui montra tous les royaumes du monde et leur gloire. Et Lui dit : « Je Te donnerai toutes ces choses, si, en Te prosternant, Tu m'adores. » Ici la volonté humaine voit se dresser une question fatale : à qui veut-elle croire et obéir ? A la force invisible de Dieu ou à la force du mal qui règne visiblement sur le monde ? Et la volonté humaine du Christ, victorieuse de la tentation d'avoir une puissance bonne en apparence, se soumet au bien véritable et récuse tout accord avec le mal qui règne sur le monde : « Alors Jésus lui dit : « Retire-toi, Satan, car il est écrit : tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu Le serviras Lui *seul* ». Ayant triomphé du péché d'esprit, le Fils de l'homme reçoit la suprême puissance dans le royaume de l'esprit ; ayant refusé les forces de la terre pour soumettre la terre, il reçoit le concours des forces du ciel : « et aussitôt des anges vinrent et Le servirent ».

Ayant ainsi triomphé de l'esprit du mal qui inclinait sa volonté humaine à s'affirmer, le Christ soumet cette volonté à celle de Dieu, divinisant ainsi sa nature humaine comme il avait humanisé sa nature divine. Mais cette renonciation n'épuise pas l'action du Christ. Etant tout à fait un homme, le Christ n'en a pas seulement l'élément proprement humain, la volonté raisonnable ; il en a aussi l'élément matériel : il ne s'est pas seulement humanisé, il s'est aussi incarné : *σὰρξ ἐγένετο*. L'acte spirituel du triomphe de la tentation morale doit être complété par un acte de la chair, c'est-à-dire de l'âme sensible, par les souffrances et par la mort ; et c'est pourquoi, après avoir fait le récit des tentations dans le désert, l'Evangile dit que le Diable s'éloigna du Christ *pour un temps*. Le principe du mal, moralement vaincu par le renoncement de la volonté et chassé du centre

de l'être humain, garde encore sa puissance sur la périphérie de cet être, sur sa nature sensible, et cette dernière ne pouvait être délivrée de lui que par sa propre négation, c'est-à-dire par la souffrance et la mort. Après que la volonté humaine du Christ se fut soumise à son principe divin, elle se soumit sa nature sensible et, malgré la faiblesse de cette dernière, elle l'obligea à réaliser jusqu'au bout la volonté de Dieu, dans le procès physique de la souffrance et de la mort. Ainsi dans le second Adam reparaît le rapport normal des trois principes, rapport que le premier Adam avait détruit. Le principe humain s'étant librement soumis au principe divin considéré comme bien intérieur, il acquiert de nouveau valeur de principe d'union entre Dieu et la nature, et celle-ci, purifiée par la mort sur la croix, perd ses qualités matérielles et devient l'expression directe et l'instrument de l'esprit de Dieu, le vrai *corps spirituel*. C'est dans un tel corps que ressuscite le Christ et qu'il se manifeste à Son Eglise.

L'union de la Divinité et de la nature réalisée dans la personne de Jésus-Christ en sa qualité de centre spirituel et de chef de l'humanité, doit être réalisée par l'humanité tout entière considérée comme le corps de Jésus.

Unie à son principe divin par l'entremise de Jésus-Christ, l'humanité est *l'Eglise*, et si dans le monde de l'éternité et des principes, l'humanité idéale est le corps du Verbe divin, dans le monde de la nature l'Eglise apparaît comme étant le corps de ce même verbe, mais déjà incarné, c'est-à-dire ayant trouvé son individualité historique dans la personne divine et humaine de Jésus-Christ.

D'abord limité aux peu nombreuses communautés des premiers chrétiens, ce corps du Christ grandit peu à peu et se développe pour comprendre, à l'achèvement des temps, l'humanité et la nature entière sous la forme d'un organisme universel à la fois divin et humain ; c'est que le reste de la nature a, suivant l'expression de l'Apôtre, l'espoir de connaître la révélation des enfants de Dieu : car la créature s'est soumise à la vanité contre son gré, contrainte par son maître et avec l'espoir qu'elle aussi sera délivrée de son esclavage et haussée à la gloire des enfants de Dieu ; nous savons en effet que toutes les créa-

tures gémissent et souffrent ensemble jusqu'à ce jour.

Cette révélation et cette gloire des enfants de Dieu, que toute la création attend avec espoir, est l'extension complète du libre lien de l'humain et du divin à toute l'humanité dans toutes les sphères de son activité vivante ; toutes ces sphères doivent être amenées à l'unité et à l'accord de l'humain et du divin, doivent entrer dans cette libre théocratie où l'Eglise Universelle atteindra les bornes de la croissance du Christ.

Ainsi, quand nous concevons l'Eglise comme étant le corps du Christ (et ce n'est pas là une métaphore, mais une formule métaphysique), il faut se rappeler que ce corps grandit nécessairement, se développe et par suite change et se perfectionne. L'Eglise est le corps du Christ, mais elle n'est pas encore Son corps glorieux et entièrement divinisé. L'état terrestre actuel de l'Eglise correspond au corps de Jésus pendant sa vie terrestre (avant la résurrection), à un corps qui sans doute présentait dans certains cas des particularités miraculeuses, mais qui était mortel, matériel, non libéré encore de toutes les faiblesses et de toutes les souffrances de la chair, car toutes les faiblesses et toutes les souffrances de la nature humaine ont été acceptées par le Christ. Mais de même que, dans la personne du Christ, toutes ces faiblesses terrestres se sont évanouies dans la résurrection du corps spirituel, de même il en doit être dans le corps universel du Christ, dans l'Eglise ayant atteint son intégrité.

Ce résultat est soumis dans l'humanité aux mêmes conditions que dans la personne de l'Homme-Dieu, à savoir : le renoncement de la volonté humaine et sa libre soumission à la Divinité.

Mais tandis que, dans la personne du Christ, l'acte de triompher des tentations du mal et de se soumettre librement au principe divin s'est accompli à la manière d'un événement surtout intérieur, subjectif et psychologique, dans l'humanité entière au contraire, ce même acte s'accomplira à la manière d'un événement objectif et historique. Tandis que les tentations ne sont, dans la vie psychologique, que des représentations, elles prennent, dans la vie historique, un caractère de réalité objective, de sorte

qu'une partie de l'humanité succombe réellement aux tentations du mal et doit faire cette expérience avant de se convaincre que les routes, dont la conscience de l'Homme-Dieu s'était écartée, sont mauvaises.

Comme l'humanité entière est faite des mêmes éléments essentiels que l'homme isolé, à savoir : l'esprit, l'intelligence et l'âme sensible, les tentations du mal se présentent à l'humanité comme au Christ sous trois formes mais dans un autre ordre. L'humanité a déjà eu dans le Christ la révélation de la vérité divine, elle possède cette vérité comme un *fait ;* aussi la première de ses tentations sera le mauvais emploi de cette vérité au nom de la vérité même, l'accomplissement du mal au nom du bien, le péché d'esprit ; la première de ses tentations sera celle qui, selon l'Evangile de Mathieu, fut la dernière pour le Christ.

L'église chrétienne a été formée de tous les hommes qui ont accepté le Christ, mais on peut l'accepter de deux manières : intérieurement et extérieurement. L'acceptation intérieure du Christ, c'est-à-dire du nouvel homme spirituel, consiste en une renaissance spirituelle, en cette génération de l'esprit dont il est parlé dans la conversation avec Nicodème, et qui se produit quand l'homme, ayant conscience de la fausseté de la vie charnelle et matérielle, sent en lui-même la source positive de la vraie vie dont la loi est donnée dans la révélation du Christ, accepte cette vie nouvelle révélée par le Christ comme étant le bien et la vérité absolus, et soumet librement à elle son existence charnelle et humaine, s'unissant intérieurement avec le Christ considéré comme le générateur de cette nouvelle vie spirituelle et le chef du nouveau royaume de l'esprit. Une telle acceptation du Christ délivre, sinon des péchés, du moins du péché et crée l'homme spirituel. Mais il peut exister une acceptation extérieure du Christ, la simple reconnaissance de l'incarnation miraculeuse de l'être divin pour le salut des hommes et l'adhésion à ses commandements pris à la lettre et considérés comme une loi extérieure et contraignante. Ce christianisme extérieur contient la possibilité de succomber à la première tentation du principe du mal : l'apparition du Christianisme dans l'histoire a divisé l'humanité en deux parts, d'un côté,

l'Eglise chrétienne qui possède la divine vérité et qui représente la volonté de Dieu sur la terre, de l'autre côté, le monde resté en dehors de la chrétienté, ignorant le vrai Dieu et gisant dans le mal ; or ceux qui n'ont accepté le Christ que d'une manière extérieure, qui croient en lui mais n'ont pas été régénérés par lui, ceux-là peuvent considérer comme leur devoir de soumettre au Christ et à son Eglise tous ceux qui sont restés en dehors d'elle, et comme cette soumission ne saurait être volontaire, ils peuvent considérer comme leur devoir de la réaliser *par la force.* A cette tentation de domination religieuse a succombé la fraction de l'Eglise qui fut soumise à la hiérarchie romaine et qui entraîna à sa suite la plus grande partie des hommes d'occident dans la première grande période de leur histoire, le Moyen-Age. L'erreur essentielle de cette attitude vient du manque de foi qui se cache dans son point de départ. En réalité, lorsqu'on croit sans réserve à la vérité chrétienne, on admet qu'elle est plus forte que le mal qui règne dans le monde et qu'elle peut, par sa propre force morale et spirituelle, triompher du mal, c'est-à-dire le changer en bien. Supposer au contraire que la vérité chrétienne, c'est-à-dire la doctrine d'éternel amour et d'absolue miséricorde, a besoin, pour être réalisée, de la contrainte et du mensonge qui lui sont étrangers et qui même la contredisent, c'est reconnaître que le mal est plus fort que le bien, c'est ne pas croire en le bien, c'est ne pas croire en Dieu. Ce manque de foi, d'abord caché comme un germe invisible dans le catholicisme, s'est peu à peu manifesté nettement dans la suite. C'est ainsi que les jésuites, ces représentants les plus extrêmes et les plus purs du catholicisme, ont pris pour principe d'action leur désir de domination et non leur zèle chrétien ; les peuples ne se soumettent pas au Christ, mais à la puissance ecclésiastique ; on ne leur demande pas de confesser vraiment la foi chrétienne ; il suffit qu'ils reconnaissent la puissance papale et l'autorité de l'église (1).

(1) Il y a quelques années j'ai eu l'occasion d'entendre à Paris dans la bouche d'un jésuite français le raisonnement suivant : « A notre époque, il est clair que personne ne peut plus croire à la plupart des dogmes chrétiens, notamment à la divinité du Christ. Mais vous devez reconnaître qu'une société civilisée

Dans ce cas la foi chrétienne n'est qu'une forme accidentelle ; le vrai but est la puissance de la hiérarchie ecclésiastique ; mais, par là même, le faux principe se détruit, car la puissance au profit de laquelle on agit se trouve perdre tout son fondement.

L'erreur de l'attitude catholique a été de bonne heure reconnue en occident et cette conscience s'est enfin pleinement exprimée dans le protestantisme. Celui-ci s'élève contre le salut tout extérieur des catholiques et exige un lien religieux personnel entre l'homme et Dieu, une foi personnelle se passant de l'entremise traditionnelle de l'Eglise. Mais la foi personnelle, considérée comme telle, c'est-à-dire comme un fait purement subjectif, n'enferme aucune garantie de vérité, aucun critère. Au début, le protestantisme prit pour critère la sainte Ecriture, c'est-à-dire un livre. Mais le livre a besoin d'*être compris* ; pour instituer une interprétation *exacte*, il faut étudier et raisonner, il faut, en d'autres termes, faire agir la *raison individuelle* qui devient en fin de compte la source réelle de la vérité religieuse, de sorte que le protestantisme se transforme naturellement en rationalisme ; cette transformation logique est en train de s'accomplir dans l'histoire. Ce n'est pas le lieu d'exposer ici les phases de cette transformation et nous ne retiendrons que son résultat général, le pur rationalisme. L'essence de cette doctrine consiste à reconnaître que la raison humaine non seulement obéit à ses propres lois, mais encore impose ses lois à tout ce qui existe dans le domaine moral et social. Ce principe veut que toute la vie, que tous les rapports sociaux et politiques soient institués et orientés conformément à la raison individuelle, en négligeant toute tradition et toute croyance naturelle. Cette exigence a pénétré tout ce qu'on appelle la culture du XVIIIe siècle et a servi d'idée directrice à la première Révolution française. Théoriquement le principe du rationalisme s'exprime par la prétention de tirer de la raison pure (*a priori*) tout le contenu de la connaissance, ou encore de

---

ne saurait exister sans une forte autorité et une hiérarchie solidement organisée. Or seule l'église catholique possède une telle autorité et une telle hiérarchie. C'est pourquoi tout homme cultivé et auquel sont chers les intérêts de l'humanité, doit tenir pour l'église catholique, c'est-à-dire être catholique. »

construire spéculativement toutes les sciences : cette prétention a été l'idée directrice de la philosophie allemande ; naïvement exprimée par Leibniz et par Wolf, consciemment mais timidement formulée par Kant, elle a été nettement affirmée par Fichte et enfin développée par Hegel avec la plus parfaite assurance et aussi le plus parfait insuccès.

Cette confiance en soi de la raison humaine dans le domaine de la vie et du savoir est un phénomène anormal, un orgueil de l'esprit, de sorte que la civilisation occidentale, avec le protestantisme et son succédané le rationalisme, a succombé à la deuxième tentation. Mais la fausseté de cette orientation a été vite mise en lumière par la contradiction éclatante qui existe entre les prétentions immodérées de la raison et sa réelle faiblesse. Dans le domaine de la pratique, la raison s'est montrée impuissante contre les pouvoirs et les intérêts, et le règne de la raison fondé par la Révolution française s'est achevé dans le sauvage chaos de la folie et de la violence ; dans le domaine de la spéculation, la raison s'est montrée impuissante contre le fait empirique, et la prétention de construire une science universelle sur les bases de la raison pure a abouti à l'élaboration d'un système de concepts vides et abstraits.

Certes, l'échec de la Révolution française et celui de la philosophie allemande n'auraient pas suffi à démontrer l'insuffisance du rationalisme. La vérité, c'est que la ruine du rationalisme dans l'histoire n'était que l'expression de la contradiction logique qu'il enveloppe entre la nature relative de la raison et ses prétentions à l'absolu. La raison est un rapport (*ratio*) des choses, une forme des choses. Mais tout rapport suppose des choses mises en rapport, toute forme suppose une matière ; or le rationalisme, en faisant de la raison humaine prise en elle-même le principe suprême, l'éloigne de toute matière et en fait une forme vide ; en même temps, et par suite de cet éloignement de tout ce qui est donné dans la vie et la connaissance, ce donné reste, pour le rationalisme, irrationnel et quand la raison, forte de ses droits supérieurs, rencontre la réalité de la vie et de la connaissance, elle n'y voit que choses étrangères, obscures, impénétrables et dont elle ne peut rien faire, car, privée de tout contenu, transformée en

un pur concept, la raison ne peut avoir aucune prise sur la réalité. Ainsi l'orgueil de la raison humaine conduit nécessairement à la chute et à l'abaissement final de cette même raison.

Mise en lumière par l'expérience, l'erreur de cette orientation a été reconnue par l'Occident, mais il ne s'en est libéré que pour succomber à la troisième tentation, la dernière.

La raison humaine n'a pas pu, dans la vie, venir à bout des passions et des bas intérêts humains, dans la science, des faits de la réalité empirique, ce qui revient à dire que, dans la vie et dans la science, la raison humaine s'est montrée opposée au principe *matériel* : ne faut-il pas en conclure que ce principe matériel (la nature animale de l'homme et le mécanisme matériel du monde) constitue la véritable essence de tout et que le but de la vie et de la connaissance consiste à satisfaire le plus possible les exigences matérielles et à connaître le mieux possible les faits d'expérience ? Voilà comment le règne du rationalisme dans la politique et la science européennes se transforme en la domination du matérialisme et de l'empirisme. Cette direction n'a pas été encore suivie jusqu'au bout, mais son erreur a été déjà reconnue par les meilleurs esprits et dans l'Occident lui-même. Comme la précédente, cette direction contient une contradiction interne. Partant du principe matériel, du multiple et de l'accidentel, on veut atteindre l'unité et l'absolu, fonder une société humaine équitable et une science universelle. Cependant le côté matériel des choses, les entraînements et les passions de la nature humaine, les faits de l'expérience externe, tout cela n'est que la doublure de la vie et du savoir, les matériaux dont ils sont bâtis ; mais pour qu'il sorte quelque chose de ces matériaux, il faut un principe d'organisation et d'unification. Or puisqu'il est démontré que la raison humaine n'est pas en état de jouer le rôle d'un tel principe d'organisation et ne contient dans son abstraction aucune véritable unité ; puisqu'il est démontré que le principe rationaliste ne peut construire ni une société équitable ni une vraie science, il en résulte qu'il faut s'adresser à un plus puissant principe d'unité et nullement qu'il faut se limiter au côté matériel de la science et de la vie, incapable par lui-même de fonder

et science et société. C'est pourquoi quand nous voyons le socialisme économique mettre à la base de toute société l'intérêt matériel et le positivisme mettre à la base de toute la science la connaissance empirique, nous pouvons prédire l'insuccès de ces deux systèmes, aussi certainement que nous pouvons affirmer qu'un tas de pierres ne se transformera jamais, sans architecte ni plan, en un édifice régulier et approprié à son but.

La tentative de mettre à la base de la vie et de la connaissance le seul principe matériel, de réaliser jusqu'au bout l'idée fausse que l'homme ne vivra que de pain, cette tentative conduirait nécessairement à la ruine de l'humanité, à l'anéantissement de la vie sociale et de la science, au chaos universel. Jusqu'à quel point, l'Occident, qui s'est laissé prendre à la dernière tentation du mal, doit-il en supporter toutes les conséquences, il est impossible de le dire par avance. Dans tous les cas, après avoir expérimenté la fausseté des trois routes, après avoir constaté le mensonge des trois tentations, l'Occident doit, tôt ou tard, se tourner vers la vérité à la fois humaine et divine. Mais d'où et sous quelle forme viendra cette vérité ? Et d'abord ce recours conscient mais involontaire à la vérité après expérimentation de toutes les erreurs, est-il l'unique chemin possible de l'humanité ? En fait, toute la chrétienté n'a pas suivi ce chemin : il a été choisi par Rome et par les peuples latins et germains qui acceptèrent la culture romaine. Quant à l'Orient, quant à Byzance et aux peuples qui, la Russie en tête, acceptèrent la culture byzantine, ils ne l'ont pas pris.

L'Orient n'a pas succombé aux trois tentations du mal ; il a conservé la vérité chrétienne ; mais si l'Eglise d'Orient a conservé cette vérité dans l'*âme* de ses peuples, elle ne l'a pas réalisée au dehors ; elle n'a pas créée de *culture chrétienne* correspondant à la culture antichrétienne créée par l'Occident. Et elle ne pouvait pas la créer ; elle ne pouvait pas réaliser la vérité chrétienne. Que faut-il, en effet, entendre par réalisation de la vérité chrétienne ? Que faut-il entendre par culture chrétienne ? Il faut entendre l'établissement, dans toute la société humaine et dans toute son activité, du rapport des trois principes de l'être

humain tel qu'il a été réalisé dans la personne du Christ. Ce rapport, nous le savons, consiste en le libre accord des deux principes inférieurs (le rationnel et le matériel) avec le principe supérieur (le divin), la libre soumission de ceux-là à celui-ci, considéré comme un bien et non comme une contrainte. Mais pour que cette soumission soit possible, pour que les principes inférieurs reconnaissent *d'eux-mêmes* la supériorité du troisième principe, il faut qu'ils soient indépendants. Dans le cas contraire, la vérité ne pourra pas manifester son pouvoir, ne pourra pas se réaliser. Or, l'immense majorité des membres de l'Eglise orthodoxe obéissait à la vérité par l'effet d'un entraînement naturel et non par une démarche consciente de l'être intérieur. En conséquence l'élément proprement humain se manifesta trop faiblement dans la société chrétienne pour que le principe divin pût librement et raisonnablement pénétrer la réalité extérieure, de sorte que celle-ci (c'est-à-dire la réalité matérielle) resta hors du principe divin et que la conscience chrétienne ne fut pas libérée d'un certain *dualisme* entre Dieu et le monde. Ainsi la vérité chrétienne, altérée et ensuite rejetée par l'homme de l'Occident, resta imparfaite dans l'homme de l'Orient. Cette imperfection résultant de la faiblesse du principe humain (raison et personnalité) ne pouvait être corrigée que par le complet développement de ce principe, par ce qui a été précisément la tâche de l'Occident. Il s'ensuit que la grande culture occidentale, qui est négative dans ses résultats directs, se trouve avoir indirectement une signification et un but positifs.

Si la véritable société divine et humaine, faite à l'image de l'Homme-Dieu, doit envelopper le libre accord du principe divin et du principe humain, elle se trouve conditionnée et par l'activité du premier et par l'activité correspondante du second. Il faut donc que la société 1° conserve dans toute sa pureté et toute sa force le principe divin (la vérité chrétienne) ; 2° développe entièrement le principe d'indépendance humaine. Mais suivant la loi du développement ou croissance du corps du Christ, la satisfaction concomitante de ces deux exigences ne pouvait être donnée d'un coup, mais au contraire devait être atteinte peu

à peu : l'union parfaite est précédée par la division ; celle-ci, par l'effet de la solidarité humaine et de sa conséquence, la division du travail, s'exprime par le schisme de la chrétienté : l'Orient s'attache de toutes ses forces au divin, et, grâce à l'ascétisme et à une attitude conservatrice, en garde le principe ; l'Occident au contraire met toute son énergie à développer le principe humain, ce qui entraîne nécessairement l'altération d'abord, l'abandon complet ensuite, de la divine vérité. Il résulte de tout ceci que ces deux orientations de l'histoire, loin de s'exclure l'une l'autre, sont parfaitement nécessaires l'une à l'autre pour atteindre la complète croissance du Christ dans l'humanité entière. Si l'histoire s'était limitée à la culture occidentale, si, derrière le bouillonnement incessant des principes en lutte les uns contre les autres, n'était pas resté le principe absolu et inviolable de la vérité chrétienne, toute la culture occidentale serait privée de toute signification positive et l'histoire moderne s'achèverait dans les ruines et le chaos. D'un autre côté, si l'histoire s'en était tenue au seul christianisme byzantin, la vérité chrétienne (l'union de Dieu et de l'humanité) serait restée imparfaite par l'absence du principe d'indépendance humaine indispensable à sa perfection. Mais maintenant l'élément divin conservé par l'Orient peut atteindre sa perfection dans l'humanité, puisqu'il trouvera sur quoi agir et en quoi manifester sa force intérieure, grâce au principe humain que l'Orient a libéré et développé. Et cela a, en même temps qu'une signification historique, un sens mystique.

Si l'action de la force de Dieu sur la Mère, d'origine humaine, a produit l'humanisation de la Divinité, de même la fécondation de l'Eglise, mère divine, par l'action du principe humain, doit produire la libre divinisation de l'humanité. Jusqu'au christianisme, le principe naturel était donné comme un fait dans l'humanité, le divin était l'idéal cherché et, comme tel, agissant sur l'homme. Dans le Christ, l'idéal est devenu le fait, le principe divin actif est devenu matériel, le Verbe s'est fait chair et cette chair nouvelle est la divine substance de l'Eglise. Jusqu'au christianisme, l'immobile fondement de la vie était la nature humaine (le vieil Adam), le divin était principe de

changement, de mouvement, de progrès ; après le christianisme au contraire, le divin, déjà incarné, est devenu le fondement immobile de la vie humaine et ce qu'il faut rechercher, c'est une humanité d'accord avec ce divin, c'est-à-dire capable de s'unir librement à lui. Par sa qualité de chose à atteindre, cette humanité idéale apparaît comme le principe actif de l'histoire, principe de mouvement et de progrès. Dans l'histoire antéchrétienne, le fondement, la matière de la vie était la nature humaine, le principe actif était la raison divine, le λόγος τοῦ θεοῦ, et le résultat fut l'Homme-Dieu, c'est-à-dire Dieu ayant pris nature humaine ; depuis le christianisme, au contraire, le fondement, la matière de la vie est la nature divine (le Verbe devenu chair, le corps de Jésus, Sophia) ; le principe actif est la raison humaine et le résultat sera l'homme divinisé ; mais comme l'homme ne peut être divinisé que dans son intégrité complète, c'est-à-dire en

Бедный друг! истомил тебя путь
И усталые ноги болят.
Ты войди же ко мне отдохнуть
Догорая темнеет закат.

Бедный друг! не спрошу у тебя,
Где ты был и откуда идешь?
Только к сердцу прижму я тебя,
Ты покой в моем сердце найдешь.

Смерть и время царят на земле,
Ты владыками их не зови
Всё, кружась, исчезает во мгле.
Неподвижно лишь солнце любви

17 Сент. 87. Вл. Соловьев

AUTOGRAPHE DE V. SOLOVIEV

même temps que *tous* les hommes, la divinisation de l'homme doit être collective : c'est l'Eglise Universelle. L'Homme-Dieu est individuel ; l'homme divinisé est universel. C'est ainsi qu'un seul et même rayon est le principe d'une circonférence, tandis que les points de la périphérie ne forment une circonférence que par leur ensemble. Dans l'histoire de la chrétienté, l'Eglise d'Orient représente le principe divin ; l'Occident, le principe humain. Avant de devenir le principe fécondant de l'Eglise, la raison doit d'abord s'écarter d'elle pour pouvoir développer librement toutes ses forces. Une fois que le principe humain s'est complètement individualisé et a senti la faiblesse de cet isolement, il peut entrer librement en conjonction avec le fondement divin du Christianisme conservé dans l'Eglise d'Orient, et, par cette libre conjonction, enfanter l'humanité spirituelle.

[*Tchténiia o Bogotchéloviètchsetvïè* (Leçons sur l'Humanité-Dieu). — Leçon onzième et douzième.]

LE CHRISTIANISME ET LA RÉVOLUTION

Le point de départ de la philosophie platonicienne est la négation de la réalité considérée comme étant l'être véritable. Platon accepte la réalité donnée, mais lui oppose le monde de la vérité.

Dans la philosophie de Platon, comme dans la philosophie en général, cette opposition est essentiellement théorique. Ce qui fait, pour Platon, que le réel a un caractère anormal, c'est qu'il est irrationnel, accidentel, non fondé. Le vrai monde, nécessaire et raisonnable, le monde des idées est accessible à la contemplation intellectuelle, c'est-à-dire à une activité spéculative de l'intelligence. Certes, la philosophie de Platon contient un élément moral, mais il est au second plan. La philosophie de l'antiquité n'a pas dépassé cette opposition théorique du monde vrai et du monde non-vrai, et la forme dernière de cette philosophie, le néo-platonisme (et son nom même l'indique) n'a été que le complément et la systématisation de la philosophie de Platon.

Pour la première fois, le christianisme a donné à cette antique opposition du monde vrai et du monde non-vrai une signification morale, vivante, pratique. Comme le platonisme, le christianisme part de la négation de la réalité ; mais il ne voit pas seulement en elle un être non-vrai, il y voit aussi un être antimoral, le mal. Le mal qui pèse sur tout ce qui existe a été senti ici avec une force toute particulière. « Le monde entier gît dans le mal », a dit un apôtre, et c'est vrai. La violence, l'asservissement, la destruction d'un être par un autre être, tout ce que la morale qualifie de mal, constitue la loi du monde, la loi de la nature qui ne vit que de la lutte entre les êtres et de la destruction des êtres les uns par les autres.

Mais cette loi générale de la nature n'aurait pas été sentie comme un mal, s'il n'avait pas existé une autre loi. Il n'est pas douteux, que, déjà dans la nature non-humaine, apparaît cette autre loi, mais elle y agit comme une force

aveugle, inconsciente, inaperçue intérieurement. Cette loi supérieure a le même caractère instinctif chez l'homme à l'état de nature ; mais l'homme dépasse ce stade ; à un certain moment de son développement, il atteint au sentiment et à la conscience de cette autre loi, principe *intérieur* de sa vie immatérielle.

Cette conscience d'un principe divin opposé au principe matériel atteignit pour la première fois à sa perfection dans la personne du Christ et constitue l'essence du christianisme. « Le monde entier gît dans le mal, » dit le disciple préféré du Christ, mais nous savons que nous sommes les « fils de Dieu » et nous avons « vaincu ceux qui viennent du monde », parce que « Celui qui est en nous est plus grand que celui qui est dans le monde », et que « voici la victoire qui triomphe du monde : notre foi (1). »

Il n'y a pas seulement dans le christianisme un enseignement semblable aux autres enseignements religieux ; il y a un fait naturel et réel : la naissance de l'homme nouveau. Ce fait naturel, cette incarnation, en un fait, de la vérité, vivant principe d'une vie nouvelle, n'ont pas consisté en une simple transformation purement intérieure et subjective : la renaissance intérieure a été accompagnée d'un changement dans la nature matérielle de l'homme, d'une transformation de tous les rapports extérieurs de l'homme.

Mais cette renaissance extérieure et objective doit s'étendre à toute l'humanité par un processus nécessaire et long. Les causes du ralentissement de ce processus et des obstacles qu'il rencontre, sont aisées à comprendre. Le Christ et ceux de Ses disciples en qui s'est accompli le fait de la naissance de l'homme spirituel, savaient de quoi ils parlaient quand ils parlaient de Dieu, de la vie divine, de l'homme spirituel : il s'agissait là d'événements de leur propre vie intérieure, de choses qu'ils avaient toutes vécues eux-mêmes.

Mais dès qu'ils eurent donné une expression à cette réalité vécue par eux, dès qu'ils l'eurent objectivée en des images, les hommes qui n'avaient pas eux-mêmes vécu

(1) Première épître de Jean, IV, 4 ; V, 19, 4.

cette transformation et sur qui pesait encore la domination du principe matériel, pouvaient accepter les nouvelles formes de vie d'une manière toute extérieure, et, pour ainsi dire à la lettre, les accorder avec leurs représentations antérieures et mettre, de la sorte, en un système formel et extérieur la vie spirituelle et le royaume de l'esprit. C'est ce qui est arrivé. La majorité de l'humanité a pris le christianisme par son côté formel. On vit apparaître des doctrines et des institutions d'extérieur chrétien, mais étrangères à la vie intérieure du christianisme ; de ce genre sont la théologie et l'église du Moyen-Age. Cette attitude théorique vis-à-vis des principes fondamentaux de la vraie vie, et qui non seulement est incompatible avec l'essence du christianisme, mais encore est diamétralement contradictoire avec son esprit, cette attitude détermina nécessairement le caractère des conquêtes matérielles de la chrétienté.

Le christianisme confiait à l'humanité la mission de réaliser le règne de la vérité, règne qu'il avait donné comme étant un fait à la fois intérieur et tangible, comme étant le processus de la vraie vie (ce dernier consistant en une renaissance subjective et en l'objectivation de cette renaissance). Mais dans la chrétienté égarée, apparut la tendance à réaliser le règne de Dieu (mal conçu) par des moyens extérieurs, par la contrainte. Rappelons-nous ces défenseurs de l'orthodoxie catholique, qui, pendant la croisade des Albigeois, donnaient l'ordre d'égorger sans distinction innocents et coupables, en disant : « Dans l'autre monde, le Seigneur discernera ses vrais fidèles. » Ces zélateurs fanatiques de la lettre de la loi, qui veulent instaurer le règne de la vérité par la violence et le meurtre, doivent être considérés comme les ancêtres des révolutionnaires de notre temps.

Dans le christianisme et l'église du Moyen-Age, le Dieu chrétien, divin principe révélé par le christianisme authentique, se transforma en un principe extérieur, tout à fait étranger au vrai principe humain et condamné par là à perdre tôt au tard toute force. Le résultat de ce procès d'extériorisation fut que l'homme se détacha de Dieu et déclara que Dieu n'existe pas. Cependant le christianisme

avait laissé dans l'âme humaine le désir infini de réaliser sur la terre, dans ce monde, quelque chose de meilleur, un règne de la vérité (qui d'ailleurs n'avait pas le caractère du vrai règne de la vérité).

Ainsi l'homme avait perdu son Dieu, avait égaré le principe divin qui était caché en son âme et que le christianisme lui avait révélé. Il ne resta plus à sa disposition que sa raison, principe humain, et son instinct, principe de la nature animale. Et voici que nous assistons à l'effort des hommes pour fonder sur ces deux principes le royaume de la vérité ; il y a des essais pour le réaliser au nom de la pure raison : c'est ce que veut faire la Révolution française de 1789, lorsqu'elle proclame la valeur absolue des droits de la raison. Mais, bien vite après le renversement de l'ancien régime, il apparaît que la raison est un principe sans détermination, indifférent, formel, qu'elle peut, par son analyse, briser les formes traditionnelles de la vie, mais qu'elle est impuissante à donner à la vie un contenu nouveau. Le contenu vivant de la raison lui vient ou de l'être divin ou de l'être matériel. Comme la première source est tarie, on va puiser à la seconde. Aussi voyons-nous, après la proclamation du principe purement humain des droits de la raison, les passions animales se donner libre carrière. Certes la première moitié de l'histoire de la Révolution française, la proclamation des droits absolus de la raison, a eu certains bons résultats (qui ont été d'ailleurs la continuation de ce que le christianisme avait commencé), notamment l'anéantissement de l'esclavage sous les formes du servage et du féodalisme ; mais dans sa seconde moitié, la Révolution prit pour armes la violence et n'amena qu'à un despotisme pire que celui qu'elle avait détruit.

Le mouvement révolutionnaire actuel a commencé comme la Révolution française avait fini, et c'est tout à fait logique. En effet, les conceptions qui dominent ce mouvement récusent non seulement les principes théologiques, mais encore cette idée métaphysique des droits de la pure raison, qui a servi de base à la Révolution française de 1789. Une fois ôtés les principes théologiques et l'idée métaphysique de la valeur absolue de la personne, il ne reste

plus en l'homme que la bête, dont l'activité est caractérisée par la violence.

Mais si la révolution actuelle commence par la violence, si elle se sert de la violence comme d'un moyen pour réaliser une vérité nouvelle, cette dernière se trouve par là même révélée : elle enveloppe une erreur patente. Erreur de principe et de pratique.

Erreur *de principe :* quand on n'accorde qu'un principe matériel au monde et à l'homme, on n'a pas le droit de parler de devoir, de dire qu'il y a quelque chose qui n'existe pas mais qui devrait exister ; en effet, au point de vue matérialiste, tout est fait matériel et il ne peut exister aucun principe absolu.

Erreur *de pratique* : si vraiment la révolution actuelle cherchait le règne de la vérité, elle ne pourrait pas considérer la violence comme un moyen de le réaliser. Si elle reconnaît la vérité comme étant ce qui est nécessaire et normal, si elle croit à la vérité, elle doit reconnaître que la vérité est, par elle-même, plus forte que l'erreur. Employer la violence pour réaliser la vérité, c'est reconnaître que la vérité est sans force. Ainsi la révolution actuelle montre dans ses actes qu'elle tient la vérité pour un principe sans force.

Mais la vérité est vraiment forte et la violence des révolutionnaires actuels montre la faiblesse de leur mouvement. Pour l'homme, toute violence, toute contrainte extérieure d'une force étrangère est une faiblesse. Une force extérieure de ce genre est force pour la bête, mais faiblesse pour l'être spirituel ; et si la destinée de l'homme ne lui réserve pas de revenir à l'état de bête, la révolution actuelle, fondée sur la violence, est sans avenir.

[*Soderjanie riétchi proiznésénnoï na vyschikh jenskikh koursakh professorom V. C. Solovievym* 13 *marta* 1881 *goda.* (Contenu de la leçon faite par le professeur V. S. Soloviev aux Cours supérieurs féminins, le 13 mars 1881). En entier.]

LA NATURE ET LA MORT

Le Péché, la Loi et la Grâce.

Semblables à d'invisibles ailes, deux désirs voisins soulèvent l'âme humaine au-dessus du reste de la nature, le désir de *l'immortalité* et le désir de la *vérité* ou de la perfection morale. Ces désirs n'ont pas de sens l'un sans l'autre. La vie éternelle sans la perfection morale n'est pas un bien : être immortel est peu ; il faut encore devenir *digne* de l'immortalité en accomplissant toute la vérité ; et de même une perfection menacée de destruction et d'anéantissement ne serait pas un vrai bien. L'existence éternelle sans la vérité et la perfection serait un éternel tourment, et la sainteté sans l'immortalité serait une criante injustice, une insulte sans mesure.

Mais si notre âme, par ce qu'il y a de meilleur en elle, désire en même temps l'immortalité et la vérité, nous sommes en réalité et conformément à la nature, privés de ces deux biens. Abandonné à lui-même, l'homme ne peut garder ni sa vie ni sa dignité morale ; il n'est pas en état d'éviter la mort matérielle et spirituelle.

Notre nature nous pousse à désirer vivre toujours, mais les lois naturelles ne nous donnent pas l'immortalité et ne nous en laissent que le désir. Notre raison et notre conscience nous poussent à chercher la vérité, mais les lois de notre raison et la voix de notre conscience, tout en mettant en lumière notre erreur, ne nous donnent pas la force de suivre la vérité et ne nous rendent pas dignes de l'immortalité.

Les deux ennemis irréconciliables de ce qu'il y a de meilleur en nous, le *péché* et la *mort*, sont étroitement et irrévocablement unis pour nous tenir en leur pouvoir. A nos deux grands désirs d'immortalité et de vérité s'opposent deux grands faits : l'inévitable empire de la mort sur toute chair et l'invincible puissance du péché sur toute âme. Nous ne faisons que *vouloir* nous élever au-dessus

du reste de la nature ; la mort nous remet au rang de toutes les créatures terrestres et le péché nous place même au-dessous d'elles.

Les lois de la nature réservent à l'homme la souffrance et la destruction, et la loi de la raison n'est pas en état de le sauver.

Nous naissons avec une grande quantité de penchants et de besoins ; nous les trouvons en nous et nous cherchons à les satisfaire. Telle est la *voie de la nature*. Mais la nature humaine est triple et comporte trois sortes de besoins : les besoins *animaux*, les besoins *intellectuels* ou besoins du cerveau et les besoins *sentimentaux* ou besoins du cœur. En effet, nous voulons d'abord *conserver* et rendre séculaire notre vie ; nous nous efforçons en second lieu de *connaître* ou de rendre intelligible notre vie et la vie d'autrui par le moyen de notre raison ; enfin nous voulons nécessairement élargir et *améliorer* notre vie et celle d'autrui, nous voulons que tout ce qui existe soit le plus possible digne de l'existence.

Avant tout nous devons *vivre*, ensuite *connaître* la vie, enfin *corriger* la vie.

Les tendances animales, en d'autres termes l'instinct de conservation de la vie, sont naturellement les plus fondamentales, les plus profondes et les plus irréductibles ; car, sans la vie, la connaissance et l'amélioration de la vie ne serviraient à personne et de rien.

Les tendances animales se réduisent à deux besoins essentiels : celui de *nutrition*, afin de soutenir momentanément la vie de l'individu et celui de *reproduction*, afin de rendre séculaire la vie de l'espèce. La *base* de toute vie animale est la nutrition ; son *but*, la reproduction. Si l'individu ne se nourrissait pas, il ne pourrait pas se reproduire, mais s'il ne se reproduisait pas, il n'aurait pas de raison de se nourrir. La bête a rempli sa fonction quand elle a engendré et nourri sa progéniture : tout le reste de son existence n'est que moyen en vue de cette fin.

Chaque génération (et cela est vrai aussi de chaque individu) n'existe que pour créer la génération suivante, mais celle-ci n'existe à son tour que pour créer celle qui viendra après. Cela signifie que le sens de l'existence de

chaque génération n'est donné que par la génération suivante ; en d'autres termes la vie de *chaque* génération n'a pas de sens ; mais si la vie de chaque génération n'a pas de sens, celle de toutes n'en a pas davantage.

Cette existence insensée porte le nom de « vie de l'espèce ». Mais est-ce là vraiment une *vie* ? Si chaque génération n'existe que pour disparaître dès l'apparition d'une génération nouvelle, qui, à son tour est appelée à disparaître, et si l'espèce ne vit que dans de semblables générations incessamment détruites, la vie de l'espèce est une mort incessante, et la voie de la nature est trompeuse. Ici le but de chaque être est dans un autre être, qui, lui aussi a son but, non en lui-même, mais dans un autre être et ainsi de suite indéfiniment. De vrai but on n'en trouve nulle part ; tout ce qui existe est sans but et sans sens, comme une tendance irréalisable.

Le besoin de génération, est un besoin de vie éternelle, mais, au lieu de la vie éternelle, la nature donne l'éternelle mort. Dans la nature rien ne vit : tout veut vivre, mais meurt éternellement. Aussi quand on dit à l'homme que le seul moyen pour lui d'être heureux est de satisfaire les besoins et les tendances de la nature, ces paroles n'ont aucun sens ; car le besoin le plus élémentaire, celui de conserver l'existence et de vivre toujours, ne peut être satisfait par la voie de la nature. Quand à la question : pourquoi vivons-nous, quel est le but de notre vie ? on répond que la vie a son but en elle-même, que nous vivons pour la vie elle-même, ces paroles n'ont aucun sens, car la vie *elle-même* nous ne la trouvons nulle part ; nous ne voyons partout que passage de quelque chose à autre chose ; et c'est seulement dans la mort que nous trouvons de la continuité et de la constance.

La puissance de la mort, qui pèse sur notre vie animale et la transforme en un *élan* vain, n'est pas quelque chose d'accidentel. Notre intelligence élargissant la connaissance empirique de notre propre nature par la connaissance scientifique de la nature en général, nous montre que la mort ne règne pas seulement sur notre corps, mais encore sur tout l'univers matériel. Le royaume de la nature est le royaume de la mort. Les sciences qui étudient l'existence

présente et passée du globe terrestre (la biologie et la géologie) nous montrent que les individus ne sont pas seuls à mourir, mais que meurent aussi des espèces entières : elles nous parlent de la disparition d'échelons entiers du règne animal et du règne végétal ; la science qui étudie les corps célestes (l'astronomie) nous mène à la conclusion que des mondes entiers et des collections de mondes issus de la matière informe se sont brisés et perdus de nouveau dans l'étendue et qu'avant que cette destinée soit celle du monde solaire, la terre et les autres planètes, transformées en globes glacés et morts, tourneront autour du soleil en train de s'éteindre. Enfin la science qui s'occupe des lois et des propriétés générales des phénomènes matériels (la physique) aboutit dans ses plus intéressantes généralisations à la conclusion que, comme les phénomènes ne sont que des formes différentes du mouvement, conditionnées par l'*inégalité* du mouvement moléculaire appelé chaleur et comme ce dernier ne cesse pas de tendre à l'égalité, il en résulte que, lorsque cette égalité sera complète, les phénomènes disparaîtront et l'univers se résoudra en un être indifférent et immobile (1).

En satisfaisant les tendances de notre nature animale, nous trouvons en fin de compte la mort ; en satisfaisant les tendances de notre intelligence et en connaissant la nature, nous apprenons que l'inévitable terme de toute existence est la mort, que l'univers entier n'est que le *royaume de la mort*. En nous efforçant de vivre, nous mourons ; en nous efforçant de connaître la vie, nous connaissons la mort. Notre animalité nous mène à la destruction et notre intelligence justifie cette destruction en nous montrant qu'elle est une loi universelle.

Ainsi notre expérience de la vie et les études scientifiques qu'en fait notre intelligence mettent en lumière une seule vérité : le manque de vraie réalité de notre vie. Et elle manque de réalité non pas seulement parce qu'elle est soumise à la mort, mais encore parce qu'elle *n'est pas digne* d'être. Non seulement nous courons à notre propre perte,

(1) J'ai en vue ici la fameuse théorie de Thomson et Clausius. On trouvera un bref exposé de cette intéressante théorie dans le livre de Helmholtz. *Populäre Wissenschaftliche Vorträge.*

mais encore nous perdons les autres. Notre vie n'est pas seulement un mensonge, elle est encore un mal. En désirant vivre, non seulement nous mourons nous-mêmes, mais encore nous faisons mourir les autres. Nous sommes impuissants à nous conserver la vie, mais nous avons le pouvoir de détruire l'existence des autres et nous la détruisons en torturant d'autres êtres ; mais ce *pour quoi* nous nous conduisons ainsi, c'est-à-dire la conservation de notre vie est chose illusoire, car notre vie n'est pas assurée pour un instant, et certainement elle disparaîtra quel que soit le nombre des êtres que nous aurons sacrifiés à notre salut. Ainsi le soin de notre conservation matérielle nous pousse à la fin au *meurtre* inutile. De plus, l'homme, en se nourrissant des autres corps, tombe sous la domination de forces étrangères à lui ; il est entraîné dans une folle passion sexuelle, qui l'oblige à se sacrifier sous le faux prétexte de soutenir par la reproduction la vie de l'espèce. Si dans la nutrition nous prenons la vie d'autrui pour soutenir la nôtre, dans l'activité sexuelle au contraire nous donnons notre vie à la production de la vie d'autrui. Et si, par ce moyen, nous pouvions créer la *vraie* vie, c'est-à-dire celle qui aurait la force d'exister et qui serait en outre digne de l'existence, le sacrifice que nous faisons de nous-mêmes à l'espèce aurait une signification et un mérite moral ; mais comme la reproduction ne crée qu'une vie aussi mauvaise et aussi débile que la nôtre, comme seuls se reproduisent le mensonge et le mal, il arrive en fin de compte que, quand nous nous abandonnons au penchant sexuel, nous n'accomplissons qu'un inutile *suicide*.

La passion sensuelle trompe le cœur humain par le mirage de l'amour. Or elle n'est pas l'amour, mais sa contrefaçon. L'amour est l'indivisible unité intérieure de deux vies, tandis que la passion qui tend vers cette unité ne l'atteint jamais et a pour conséquence un être extérieur à ses deux parents, distinct d'eux et qui peut leur être tout à fait étranger et même hostile. Dans notre vie matérielle, le mal et la haine sont naturels, tandis que l'amour n'y est qu'un fantôme. C'est pourquoi notre cœur à la recherche d'une vie digne, c'est-à-dire conforme à l'amour, doit condamner notre nature et toutes ses voies et prendre une

autre orientation. Car accepter les voies de la nature, c'est-à-dire considérer comme loi *définitive* de la vie la satisfaction de nos tendances et de nos besoins animaux, c'est ériger en loi le meurtre et le suicide et reconnaître à jamais le règne de la mort. Le commandement : « vis suivant la nature » signifie : « tue les autres et tue-toi toi-même. » C'est la destinée involontaire de l'homme-animal ; mais le cœur humain ne saurait s'y résoudre pour toujours, car il contient le gage d'une autre vie.

L'homme ne se contente pas de comprendre que la voie de nature, qui mène à la mort et au néant, est tout à fait insuffisante ; sa *conscience* la lui présente en outre comme le *péché*, comme *ce qui n'est pas dû*. Cette notion de péché est une notion purement humaine et surnaturelle, et elle soutient toute notre moralité. Pendant que l'animal va où le pousse et l'entraîne l'élan naturel de la vie, l'homme peut contenir les tendances de sa nature animale et juger s'il doit ou non leur obéir. Tandis que l'animal ne s'efforce que de *vivre*, en l'homme apparaît la volonté de vivre comme *il faut*.

En plus de la question purement animale : veux-je et puis-je (physiquement) agir de la sorte ? apparaît dans notre activité une question humaine, la question de notre conscience : dois-je agir de la sorte ? Ainsi les exigences de notre nature, qui sont sans force contre les obstacles naturels extérieurs, sont encore limitées du dedans par la conscience du *devoir*.

Mais en vertu de notre nature animale, nous avons un penchant à agir sans tenir compte de notre conscience et en n'obéissant qu'à nos impulsisons sensibles. S'il n'y avait en nous que ces impulsions, elles ne seraient en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises ; elles seraient, comme chez les animaux, un simple fait naturel. Si, d'autre part, il n'y avait en nous qu'effort moral, celui-ci, ne rencontrant aucun obstacle intérieur, agirait comme une simple force innée à l'homme, et il n'y aurait alors aucun problème moral. Celui-ci apparaît quand se heurtent les deux tendances opposées qui, de ce fait, prennent toutes deux leur couleur morale. Alors la voix de la conscience en lutte contre la nature s'appelle *loi* et l'impulsion animale opposée

à la loi est le *désordre* ou péché. Ainsi, c'est la loi qui engendre le péché.

« Car la loi produit la colère, parce qu'il n'y a point de transgression où il n'y a point de loi. » (Ep. aux Romains, IV, 15).

« Car jusqu'à la Loi le péché a été dans le monde ; or le péché n'est point imputé, quand il n'y a point de loi. » (V, 13).

De la sorte, l'homme abandonne la voie simple de la nature et prend la double voie de la loi.

Mais de même que la voie de la nature mène à la mort matérielle, de même la voie de la loi mène à la mort spirituelle.

« Car autrefois, que j'étais sans loi, je vivais ; mais quand le commandement est venu, le péché a repris la vie. Et moi, je suis mort ; de sorte qu'il s'est trouvé que le commandement, qui m'était donné pour avoir la vie, m'a donné la mort. Car le péché, prenant occasion du commandement, m'a séduit et m'a fait mourir par le commandement même. » (VII, 9-11).

La loi, qui condamne les tendances naturelles, ne les remplace pas et leur laisse leur puissance. Si j'ai un désir et que la loi le condamne, je ne cesse pas pour cela de l'avoir. La loi s'adresse seulement aux manifestations extérieures de mon désir, à l'œuvre du péché et dit : ne tue pas, n'humilie pas, etc... ; quant à la racine même du péché, à la tendance mauvaise qui engendre les mauvaises œuvres, la loi ne l'anéantit pas ; au contraire, elle l'éveille et la rend consciente.

« Je n'ai connu le péché que par la Loi ; car je n'eusse pas connu la convoitise, si la Loi n'eût dit : tu ne convoiteras point. Mais le péché, ayant pris occasion du commandement, a produit en moi toute sorte de convoitise ; car sans la Loi, le péché est mort. » (VII, 7, 8).

La loi nie la nature, mais ne donne rien de positif. Elle me montre ce que je ne dois pas faire, mais ce que je dois faire, elle ne me le dit pas. Cela est même vrai quand on lui donne une forme positive. Quand, par exemple, elle dit : viens en aide à tous, elle ne dit pas ce qu'il faut faire pour venir véritablement en aide à tous.

La conscience du devoir, qui s'éveille dans l'homme, l'arrache au torrent de la vie matérielle et le laisse sans force et seul. Notre conscience *juge* la nature, distingue le bien du mal, mais ne donne pas la force de changer, de corriger la nature, de créer le bien et de vaincre le mal.

« Car nous savons que la Loi est spirituelle ; mais je suis charnel, vendu au péché. Car je n'approuve pas ce que je fais, parce que je ne fais point ce que je voudrais faire ; mais je fais ce que je hais. Or, si je fais ce que je ne voudrais pas faire, je reconnais par là que la Loi est bonne. Ce n'est donc plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi. Car je sais que le bien n'habite point en moi, c'est-à-dire, dans ma chair, parce que j'ai bien la volonté de faire ce qui est bon ; mais je ne trouve pas le moyen de l'accomplir. Car je ne fais pas le bien que je voudrais faire ; mais je fais le mal que je ne voudrais pas faire. Que si je fais ce que je ne voudrais pas faire, ce n'est plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi. Je trouve donc cette loi en moi ; c'est que, quand je veux faire le bien, le mal est attaché à moi. Car je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur ; mais je vois une autre loi dans mes membres, qui combat contre la loi de mon esprit et qui me rend captif sous la loi du péché, qui est dans mes membres. Je suis donc moi-même soumis par l'esprit à la loi de Dieu ; mais par la chair, à la loi du péché. » (VII, 14-23, 25).

Ainsi à la souffrance naturelle qui résulte de notre nature mortelle, s'ajoute une souffrance morale qui résulte de notre division intérieure et de notre propre condamnation.

La conscience du devoir ne suffit pas à donner la force de l'accomplir. De là vient toute la difficulté du problème moral. Si la nature de l'homme est vicieuse (et elle l'est jusque dans ses racines, puisque son dernier mot est le meurtre et le suicide), la conscience de ce vice ne nous donne pas une nature différente. Le péché est pour nous une donnée inéluctable. L'homme arrive, par son intelligence et sa conscience, à reconnaître que le péché est en lui ; il condamne, il nie sa propre nature ; mais cette négation ne dépasse pas la *pensée* et, par suite, reste mensongère, car une pensée, qui condamne la réalité mais ne

peut pas l'anéantir, est une pensée débile, infidèle à elle-même et, en ce sens, mensongère. Or, pour changer et corriger vraiment notre nature pécheresse, il faut que se révèle en nous un autre principe réel et par suite capable d'agir, le principe d'une vie supérieure à notre méchante nature actuelle. Ce principe d'une vie nouvelle, l'homme ne peut le créer lui-même de rien, il doit exister en dehors de notre volonté ; cette nouvelle vie, il faut que nous la *recevions*. De même que notre mauvaise vie matérielle n'est pas créée par l'homme, mais lui vient du monde, de même sa nouvelle et bonne vie lui vient de Celui qui est plus haut et meilleur que le monde. C'est pourquoi. cette nouvelle et *bonne* vie qui est *donnée* à l'homme porte le nom de *grâce* (1).

La *grâce* est le *bien* qui n'est pas seulement pensé par l'homme, mais qui lui est réellement *donné*. Mais comme notre nature n'est pas par elle-même le bien, comme aussi la loi morale de notre raison n'est pas, malgré la bonté de ses qualités intellectuelles, en état de nous donner réellement le bien, il faut ou nous écarter tout à fait du bien ou reconnaître qu'il existe indépendamment de notre nature et de notre raison, qu'il est en soi et qu'il se communique librement à nous. Ce Bien essentiel, cet être qui possède le bien dans toute son intégrité et qui est source de grâce, c'est Dieu.

Nous savons que la mort est le terme de notre nature et nous devons donc chercher au delà de notre nature une troisième voie, la voie de la grâce et reconnaître la source de cette grâce, Dieu.

Mais pour entrer vraiment dans la voie de la grâce, il ne suffit pas d'un assentiment de la raison ; il faut un *acte* (c'est-à-dire un mouvement intérieur) de la volonté : pour recevoir la grâce de Dieu, les forces divines, l'homme doit *s'en approcher* intérieurement. Ce mouvement de la part de l'homme, cette marche intérieure comprend trois moments : 1° l'homme doit sentir de la répulsion pour le mal, tenir le ma' pour péché ; 2° il doit s'efforcer d'écarter

---

(1) Bonne vie se dit en russe *blagaia jizn*, donner se dit *dat* et grâce, *blagodat*. (N. du Trad.).

le mal de lui et de s'écarter du mal ; 3° il doit, quand il est convaincu de l'insuffisance de ses propres forces, s'adresser à l'aide de Dieu. Ainsi pour recevoir la grâce, il faut se *détourner* du mal moral, du péché, *faire effort* pour s'en délivrer, et *s'adresser* à Dieu (1).

Le Bien *tout entier est* en Dieu (sinon, Il ne serait pas l'être tout-parfait, Il ne serait pas Dieu). En conséquence, l'homme qui cherche le bien n'a rien de nouveau à créer ; il doit seulement ouvrir la porte à la grâce, éloigner tous les obstacles, supprimer les barrières qui le séparent, lui et le monde, du vrai bien. Mais la plus importante des barrières qui nous cachent le bien et le bonheur n'est pas dans la nature extérieure. Celle-ci est passive, elle n'agit pas d'*elle-même* et ne suffit pas à nous séparer de Dieu, à nous voiler la lumière divine. Il n'y a de vraie barrière qu'en l'être qui veut agir par lui-même, suivant son propre choix et sa propre appréciation, c'est-à-dire dans l'homme même. L'animal agit conformément aux mauvaises *mœurs* qu'il n'a pas créées (« car la créature se soumet aux vanités sans le vouloir, par la volonté de son maître ») ; l'homme au contraire, non seulement peut suivre les mauvaises mœurs qui lui sont communes avec les animaux, mais encore peut agir et agit conformément à une méchante *décision*, à une mauvaise *règle* auxquelles il donne son assentiment et qui relèvent de sa volonté.

Nous savons qu'il n'y a pas de bien dans le monde, car le monde entier gît dans le mal ; il n'y a pas davantage de bien en l'homme, car « chaque homme est mensonge et pas un homme n'est juste, sensé et créateur de bien ». Aussi toutes les fois que l'homme agit de lui-même ou suivant le mal qui gît dans le monde, il se sépare de Dieu et éloigne le monde de Dieu. La source de toutes les actions de l'homme est sa volonté. Donc la barrière qui le sépare du

(1) On ne dit pas ici que ce procès puisse s'accomplir avec les seules forces humaines, sans l'aide divine. La question métaphysique des rapports de la liberté humaine et de l'action divine n'est pas traitée ; on montre quelle doit être l'attitude intérieure de la personnalité humaine qui prend part au procès décrit. De ce point de vue, il n'est pas douteux que la grâce n'agit pas sur l'homme qui ne s'est pas intérieurement détourné du péché et ne s'adresse pas à Dieu. Les cas de grâce subite, comme ce fut le cas de Paul, ne contredit en rien ce que nous avançons, car Paul ne persécutait pas les chrétiens par amour pour le mal, mais par un zèle pieux qui attira la grâce du Christ.

vrai Bien, de Dieu, c'est sa volonté. Mais par cette même volonté, l'homme peut décider qu'il n'agira ni de lui-même, ni suivant le monde ; l'homme peut décider : *je ne veux pas de ma volonté*. Ce renoncement de la volonté humaine est sa plus haute œuvre. Car ici, c'est l'homme *même* qui se détourne ; c'est par sa volonté qu'il renonce à sa volonté. La contrainte est impuissante à changer la volonté de l'homme ; la peur ou la nécessité peuvent le forcer à renoncer à une méchante action, mais non à la mauvaise volonté qui est un mouvement intérieur échappant à la contrainte extérieure.

Par sa volonté seulement l'homme peut se détourner du mal ; par sa volonté seulement, il peut reconnaître le vrai Bien, Dieu. La foi en Dieu, lien mystérieux entre la Divinité et l'âme humaine, exige la participation directe de la volonté de l'homme. L'homme ne peut pas croire en Dieu sans faire acte de volonté. Si nous ne voulons pas croire, nous ne croirons pas. Dieu ne veut pas être un fait extérieur *nécessairement lié* à nous : Dieu est une vérité intérieure que nous sommes moralement *obligés* d'accepter librement. Croire en Dieu est notre *obligation* morale. L'homme peut ne pas accomplir ce à quoi il est moralement obligé, mais il perd alors nécessairement sa valeur morale.

Croire en Dieu, cela signifie reconnaître que le bien dont témoigne notre conscience, que nous cherchons dans notre vie, mais que ne nous donne ni la nature ni notre raison, que ce bien *existe* pourtant et existe en soi. Sans cette foi en Dieu, nous pourrions admettre que le bien n'est qu'une sensation trompeuse, une notion arbitraire de l'esprit humain, c'est-à-dire qu'il n'existe pas réellement. Mais admettre cela, nous ne le pouvons moralement pas, car le sens de toute notre vie et de toute notre existence morale n'est donné que par la foi en un bien réel, en le *bien considéré comme vérité*. Nous devons croire qu'il existe en soi, qu'il est la vraie vérité, *nous devons croire en Dieu*. Cette foi est en même temps un don de Dieu, et un acte libre.

[*Doukhovnyia osnovy jizni* (Les fondements spirituels de la vie). Première partie, Introduction.]

LE CHRIST ET LA CONSCIENCE

Le but dernier de la morale individuelle et de la morale sociale est que le Christ, — en qui s'est incarnée toute la Divinité — « serve de modèle » à tous et à tout. Il dépend de chacun de nous de participer à la réalisation de ce but, en ayant le Christ pour modèle dans toute notre activité privée et publique.

Tout le monde convient que les cadres de la loi positive ne déterminent nullement l'activité de l'homme qui cherche à atteindre la perfection. On peut fort bien ne jamais tuer, ne jamais voler, ne jamais tomber sous le coup de la loi pénale et demeurer pourtant désespérément loin du Royaume de Dieu. C'est que la loi positive ne se propose pas directement la perfection de l'homme et de l'humanité ; son rôle est de donner le plus de sécurité possible à l'existence terrestre et matérielle (tant qu'elle est nécessaire à des fins plus hautes), de retenir fortement l'homme charnel au moins aux degrés les plus bas de l'organisation sociale, degrés d'où le vrai but de la vie ne se voit pas encore, mais sans lesquels ce but ne peut pas être atteint. Mais pour conduire vraiment l'homme à sa perfection, les cadres de la loi morale et même les enseignements de l'Evangile sont encore insuffisants, lorsqu'on les prend comme des prescriptions extérieures et particulières, dans leur lettre et non dans leur esprit. Même l'enseignement d'amour, qui est le plus haut de tous et qui enveloppe tous les autres, peut être mal entendu et mal appliqué ; et il ne suffit pas de dire qu'il peut l'être, il faut dire aussi qu'il l'a été et qu'il l'est. Les uns disent que l'amour évangélique est avant tout l'amour de Dieu, et au nom de cet amour ils se croient autorisés et même contraints à persécuter certains de leurs frères, parce qu'ils ne confessent pas leur religion. D'autres affirment que la pratique de l'amour évangélique exige qu'on ait pour tous et pour chacun une indifférente et froide bienveillance, et ne permet pas qu'on prenne la moindre mesure pour défendre

les hommes paisibles et innocents contre les entreprises des assassins, des oppresseurs et des pillards. Les premiers, au nom de leur amour de Dieu, déshonorent le nom de Dieu par leurs actes de fanatisme ; les seconds, au nom de leur amour du prochain, souhaiteraient que beaucoup de leurs prochains périssent sans qu'on intervienne.

Que les uns et les autres vont contre leur conscience et le savent bien, je ne prends pas sur moi de l'affirmer; mais qu'ils n'ont pas contrôlé leur conscience comme il convient, cela ne fait aucun doute. Or le meilleur et l'unique vrai moyen de contrôle est si près !

Il suffit tout simplement, au moment où l'on va décider quelque action ayant de l'importance pour sa propre vie ou pour la vie sociale, de faire surgir en son âme l'image morale du Christ, de la pénétrer et de se demander : « Pourrait-Il, Lui, accomplir cette action ?» ou, en d'autres termes : « L'approuvera-t-Il ou non, me bénira-t-Il ou non de l'avoir accomplie ? »

Je propose ce contrôle à tous, il ne trompera pas. Toutes les fois que vous aurez quelque doute et si vous avez encore la force de vous reprendre et de réfléchir, pensez au Christ, imaginez-Le, vivant, tel qu'Il est, et mettez sur Lui le poids de vos doutes. Il a par avance accepté de prendre ce fardeau avec tous les autres, non pas certes afin de vous ôter la responsabilité de vos vilenies, mais afin que, vous étant adressés à Lui et vous étant appuyés sur Lui, vous puissiez vous détourner du mal et devenir, dans les passages difficiles, les conducteurs de Sa vérité.

Si tous les hommes de bonne volonté, hommes publics et conducteurs des peuples chrétiens aussi bien qu'hommes privés, se mettaient à employer ce moyen sûr dans tous les cas où ils ont quelque doute, ce serait l'annonce du second avènement et la préparation au jugement dernier, *puisque les temps sont proches.*

[*Doukhovnyia osnovy jizni* (Les fondements spirituels de la vie). — Conclusions.]

ASCÉTISME ET MORALITÉ

I

Le sentiment de la pudeur contient le germe d'une attitude négative de l'homme vis-à-vis de la nature animale qui le domine. A la manifestation la plus éclatante et la plus forte de cette nature, l'esprit humain, même aux degrés les plus bas de son développement, oppose la conscience de sa dignité : j'ai honte d'obéir aux impulsions de la chair, j'ai honte d'être comme un animal ; le bas côté de mon être ne doit pas l'emporter en moi ; cette victoire serait honteuse et tiendrait du péché. Cette affirmation de la dignité morale qui est à demi consciente et débile dans le sentiment de la pudeur, devient sous l'action de la raison, le *principe* de l'*ascétisme*.

Ce que nie l'ascétisme, ce n'est pas la nature matérielle en général. Il est impossible de trouver un point de vue d'où il serait raisonnable d'affirmer que cette nature, considérée objectivement, soit dans son essence, soit dans ses phénomènes, est le mal. On admet généralement que les doctrines dites « orientales » et que caractérise un ascétisme excessif, ont cette particularité d'identifier le principe du mal avec le monde matériel (tandis que le christianisme place ce principe dans le monde moral). Mais, si l'on veut parler rigoureusement, aucun des systèmes religieux et philosophiques de l'Orient n'a fait cette identification. Il suffira de citer pour l'Inde, pays classique de l'ascétisme, les trois systèmes les plus typiques : celui des Védas, celui de Sakya et le Bouddhisme.

Suivant les Védas, le mal se réduit à une illusion de la conscience qui prend les objets pour des substances indépendantes les unes des autres et de l'âme, et l'âme pour une substance indépendante de l'être absolu. La cause de cette erreur remonte au premier esprit lui-même (Paramatma) qui, dans une inconcevable minute d'ignorance et d'obscurité, imagina tout d'un coup la possibilité d'autre chose, voulut cette autre chose et tomba ainsi dans un état de trompeuse division d'où est sorti le monde. Ce monde n'a

pas d'existence distincte et n'est conçu comme tel que par erreur ; c'est cette erreur qui est le mal. Quand, dans une forêt, un voyageur prend une branche d'arbre pour un serpent ou, au contraire, un serpent pour une branche d'arbre, ni les formes du serpent, ni celles de la branche ne contiennent rien de faux ou de mauvais : le mal consiste en ce que les unes sont prises pour les autres, en ce que chaque objet est pris pour autre chose que lui-même. Il en est de même pour l'illusion du monde qui, en réalité, ne détruit en rien l'absolue unité. Les ignorants pensent que leurs méchantes actions sont en dehors de la vérité une. Mais la mauvaise œuvre, l'homme qui l'accomplit et la pensée qui la conçoit sont aussi le premier esprit absolu dans cet état d'ignorance où il lui arrive d'être (1). Cette identité est conçue par les sages qui, par la mortification de la chair, triomphent de l'illusion d'une existence distincte et savent que *tout est un*. Dans ce système le mal ne peut appartenir à la nature matérielle pour le motif que cette nature est tenue pour non existante. La réalité de la nature matérielle est affirmée par le second des grands systèmes de l'Inde, la doctrine indépendante (ou athée) de Sakya. A l'esprit pur qui n'existe que dans la pluralité des personnes, est opposée la mère primitive, la nature ; mais celle-ci n'est nullement le principe du mal : le mal (et il faut encore l'entendre dans un sens relatif) se trouve dans l'union de l'esprit et de la nature. Ces deux principes *doivent* être unis, mais d'une manière *convenable :* la nature doit être un instrument passager et non le but de l'esprit. Faible et clairvoyant, l'esprit doit se servir de la nature, aveugle et forte, monter sur ses épaules pour atteindre le but de ses voyages ; ce but une fois atteint, la nature et l'esprit n'ont qu'à se séparer. Le but de l'esprit est de se connaître soi-même, c'est-à-dire de se connaître comme distinct de la nature. Mais s'il doit savoir qu'il n'est pas elle, il doit d'abord la connaître et c'est ce qui conditionne leur union. La nature est une danseuse, l'esprit est un spectateur. Dès qu'il l'a vue, ils peuvent se quitter. L'ascète qui lutte contre les

(1) Dans certains livres hindous cette part d'ignorance est déterminée arithmétiquement ; elle est le quart ou le tiers de l'absolu.



VUE DE MOSCOU, prise du Kremlin.

impulsions de la nature n'est qu'un homme raisonnable qui, une fois son but atteint, s'abstient d'user de moyens désormais superflus. Tandis que les Védas, affirment que l'Un seul existe, la philosophie de Sakya reconnaît l'existence de la nature, mais la tient pour étrangère à l'esprit et, quand il l'a connue, pour inutile. — Le Bouddhisme résout cette dualité dans une indifférence générale : et l'esprit et la nature, et l'un et le différend perdent également leur réalité : « tout est vide », le vouloir est sans objet, l'effort pour se plonger en esprit dans l'absolu est aussi fou que l'entraînement aux jouissances naturelles. Ici l'ascétisme se réduit à un simple état de *nolonté*.

Si nous passons des conceptions de l'Hindoustan à celles de l'Egypte, nous trouverons dans le gnosticisme de l'école de Valentin (qui est l'expression la plus nette, la plus originale et la plus récente des doctrines égyptiennes) l'idée que le monde matériel a une origine et une nature très complexes. Il est d'abord l'œuvre du principe du mal, de Satan ; il est en second lieu l'œuvre du Démiurge inconscient qui n'est ni bon, ni méchant ; enfin ces penseurs-poètes voient dans la nature matérielle une manifestation de la *Sagesse* céleste tombée de ses hautes sphères : c'est ainsi que la lumière de notre monde était pour eux le sourire de Sophia se souvenant de l'éclat lointain du Plérôme (plénitude de l'être absolu). Ainsi, la matérialité n'est pas le mal, puisque la lumière est matérielle et est une manifestation du bien ; la matière n'est pas l'œuvre de Satan, parce qu'elle est en elle-même le mal ; mais au contraire elle est le mal dans la mesure où elle est l'œuvre de Satan, c'est-à-dire, dans la mesure où elle manifeste et exprime d'une manière extérieure les particularités intérieures du mal, dans la mesure où elle est ombre, désordre, destruction, mort et, pour tout dire d'un mot, *chaos*.

Dans le système de type iranien où le dualisme est le plus marqué, dans le manichéisme, la nature matérielle est aussi peu identifiée avec le mal que chez les gnostiques d'Egypte. Le monde naturel contient un élément lumineux issu du royaume de la divinité toute bonne ; cet élément se manifeste non seulement dans les phénomènes lumineux, mais encore dans l'ombre de la vie animale et

végétale. La divinité la plus haute n'est pas conçue par les manichéens sous une autre forme que celle de la lumière.

Ainsi tous ces systèmes « orientaux » n'admettent pas l'identification du mal avec la nature matérielle prise en elle-même ; mais si, à la place de cette folle identification, on met l'affirmation que *dans la nature matérielle du monde et de l'homme il y a du mal*, on trouvera du côté de cette vérité toutes les doctrines de quelque profondeur tant occidentales qu'orientales. Cette vérité ne dépend pas de quelque conception métaphysique de la matière et de la nature : comme nous participons nous-mêmes de la nature matérielle nous pouvons savoir par expérience intérieure ce qui y répond et ce qui n'y répond pas aux exigences de notre esprit.

II

Malgré la fameuse déclaration de Plotin, l'homme normal qui atteint le plus haut degré du développement spirituel n'a nullement honte du fait qu'il est un être corporel, matériel ; personne ne rougit d'avoir un corps occupant un certain espace, ayant une configuration, un poids, une couleur déterminée. En d'autres termes, nous n'avons pas honte de tout ce qui nous est commun avec la pierre, l'arbre, le morceau de métal. Mais touchant ce par quoi nous ressemblons aux êtres qui sont le plus proches de nous, les animaux supérieurs, nous éprouvons un sentiment de honte et de protestation intérieure qui nous montre que, précisément là où nous touchons essentiellement à la vie matérielle du monde et où nous *pouvons* réellement nous fondre avec elle, nous devons nous arracher d'entre ses mains et nous élever au-dessus d'elle. Le sentiment de honte ne nous vient pas de ce qui, dans notre être matériel, n'a aucun rapport direct avec notre esprit (des qualités matérielles qui nous sont communes avec les êtres inanimés) ; il ne nous vient pas non plus des parties de notre organisme qui servent surtout d'expression et d'instrument à la vie de la raison, comme la tête, le visage, les mains. Nous avons honte de la part de notre être matériel qui, tout en ayant des rapports directs avec l'esprit (puisqu'elle

peut l'exciter), ne lui sert ni d'expression, ni d'instrument, mais s'efforce au contraire de faire entrer l'esprit dans le courant de la vie purement animale, de le soumettre et de l'absorber. Cette tendance de la vie matérielle à *saisir* l'esprit, à faire de l'être raisonnable un instrument douloureux ou un complément inutile du processus physique, éveille la protestation du principe spirituel qui s'exprime par le sentiment de honte. L'affirmation raisonnable d'une loi morale se traduit psychologiquement par la crainte de voir cette loi détruite ou par l'affliction engendrée par cette destruction. Cette loi morale, logiquement déduite du fait de la honte, édicte sous sa forme générale que *la vie animale doit être dans l'homme soumise à la vie spirituelle*. Cette proposition a une certitude apodictique, car elle est légitimement tirée d'un fait conformément au principe d'identité. En ayant honte de n'être qu'un animal, l'homme montre qu'il *n'est pas* qu'un animal, qu'il est quelque chose d'autre et de supérieur. Si l'on s'en tient d'ailleurs au seul rapport formel, il est impossible de mettre en doute la supériorité de la conscience claire sur la sensation obscure, de la raison sur l'instinct aveugle, de l'esprit maître de soi sur l'esprit qui s'oublie dans la vie physique. Si l'homme contient deux éléments dont l'un est supérieur et l'autre inférieur, la nécessité de soumettre celui-ci à celui-là est contenue dans leurs concepts mêmes. Dans la mesure où le sentiment de honte ne dépend pas de particularités individuelles, ethniques et autres, l'exigence qu'il enveloppe a un caractère *universel*, qui, uni à celui de *nécessité* logique, donne à cette exigence pleine valeur de *principe* moral.

III

L'homme et l'animal vivent de la vie générale de l'univers. Ils ne se distinguent que par la manière dont ils participent à cette vie. En sa qualité d'être animé, l'animal participe psychiquement aux procès naturels qui l'emprisonnent ; il sait ce qui y est agréable et désagréable ; il sent d'instinct ce qui est utile et nuisible à sa conservation individuelle et spécifique ; mais tout cela se rapporte

exclusivement au milieu naturel immédiat et à un temps limité ; le procès physique de la nature en général, considéré comme un *tout*, n'existe pas pour l'âme de la bête ; elle ne peut rien savoir des bases et des fins du monde et son rôle est celui d'un simple instrument passif. L'homme apprécie son rôle dans la marche du monde non pas seulement par rapport aux phénomènes déterminés qui agissent sur lui comme *excitants psychologiques*, mais encore par rapport au principe général de toute activité, c'est-à-dire, à l'idée du bien et du mal qui devient elle-même le fondement ou le motif de l'activité humaine. Cette conscience supérieure ou appréciation intérieure de soi-même donne à l'homme un rôle déterminé dans la marche *totale* du monde : il y participe activement. L'idée du bien servant de règle à son activité, l'homme participe activement à la vie générale, mais *seulement dans la mesure où le but de cette vie est le bien*. Mais comme, en fait, cette conscience supérieure se développe en partant de la nature matérielle et, pour ainsi dire, à ses frais, il en résulte naturellement que cette nature inférieure ou âme animale proteste. Il s'ensuit que notre vie est traversée par deux courants opposés : celui de l'esprit et celui de la chair (1). Le principe spirituel, avec la forme sous laquelle il se manifeste immédiatement à notre conscience réelle, n'est que le courant qui oriente notre vie vers la réalisation de l'idée raisonnable du bien dans tout notre être. Et de même, le principe charnel, tel que nous le révèle notre expérience intérieure, n'est ni notre organisme physique, ni notre âme animale prise en elle-même, mais seulement le courant, né dans cette âme, qui s'oppose au développement d'une conscience supérieure, et qui s'efforce de perdre dans la matière les germes de la vie spirituelle.

Ici la nature matérielle apparaît vraiment comme le mal, car elle s'efforce de détruire ce qui a un contenu plus riche que la vie matérielle et qui, par suite est digne d'être. Ainsi, ce que la Bible appelle la *chair*, ce n'est pas la nature

---

(1) C'est là un fait d'expérience intérieure qui, ni dans sa réalité psychologique, ni dans sa signification morale, ne dépend de telle ou telle conception métaphysique touchant l'essence de l'esprit et celle de la matière.

matérielle de l'homme prise en elle-même ; c'est cette nature, en tant qu'elle lutte contre l'esprit.

Le concept de *charnel* ne doit pas être confondu avec celui de *corporel*. Du point de vue de l'ascétisme, le corps est « le temple de l'esprit », les corps peuvent être « spirituels », « glorieux », « célestes », tandis que « la chair et le sang n'héritent pas du royaume de Dieu (1) ». La chair est l'animalité sortie de ses limites, ayant cessé de servir de matière, de fondement caché (potentiel) à la vie spirituelle, de faire ce en quoi doit consister essentiellement la vie animale, qu'on l'envisage du point de vue physique ou du point de vue psychique.

Aux premiers degrés de son développement, l'homme est être spirituel en puissance plus qu'en réalité ; cette possibilité d'une existence supérieure s'exprime par la conscience et la maîtrise de soi qui distinguent l'homme de la nature aveugle et passive ; or les désirs de la chair font courir des dangers à cette conscience et à cette maîtrise possibles. La chair, c'est-à-dire, la matière sortant des bornes de sa passivité et tendant à se suffire à elle-même et à se passer de limites, essaie par là même d'attirer la force de l'esprit, de l'entraîner dans son courant propre, de la résoudre et de grandir à ses frais. Cela est possible : certes, l'esprit n'est pas, dans son existence idéale, de même nature que la matière, mais en tant que force incarnée, dans son existence concrète telle qu'elle *est manifestée* dans l'homme, l'esprit ou plutôt la vie de l'esprit n'est qu'une transformation de la vie matérielle, c'est-à-dire de l'âme animale. De ce point de vue réel, nous avons deux formes d'énergie transformables l'une dans l'autre, tout comme le mouvement se transforme en chaleur et inversement. La chair (c'est-à-dire, l'âme animale se suffisant à elle-même) n'est forte que de la faiblesse de l'esprit et vit de

(1) Parfois, dans l'Ecriture, le mot « chair » s'emploie dans le sens large d'être matériel en général ; par exemple : « le Verbe se fit chair », c'est-à-dire devint phénomène matériel, ce qui n'empêchait pas le Verbe incarné d'être l'Homme-Dieu, purement spirituel et sans péché. Mais d'ordinaire les termes « chair » et « charnel » s'emploient dans le sens péjoratif de nature matérielle détruisant son vrai rapport avec l'esprit, luttant contre lui et l'excluant de son domaine. Cet emploi habituel est celui non seulement du Nouveau Testament, mais aussi de l'Ancien. Exemple : « Mon Esprit ne sera pas en ces hommes, car ils sont chair. »

sa mort. C'est pourquoi l'esprit exige, pour sa conservation et son développement, l'affaiblissement de la chair, son retour de l'état réel à l'état potentiel. Tel est le vrai sens de la loi morale dont il a été parlé plus haut et qui dit que la chair doit être soumise à l'esprit. Nous avons là le fondement de toute pratique du véritable ascétisme moral.

IV

La nécessité morale de soumettre la chair à l'esprit se retrouve dans la tendance opposée de la chair à se soumettre l'esprit ; aussi le principe de l'ascétisme se dédouble-t-il : il faut 1° garder la vie spirituelle des menaces du principe charnel ; 2° abaisser la chair, faire de la vie animale la simple puissance ou matière de l'esprit. Par suite du lien intérieur qui unit la chair et l'esprit de l'homme, et de l'interaction incessante de ces deux éléments, les deux exigences de l'ascétisme ne peuvent être satisfaites isolément : en fait, l'esprit ne peut se garder des menaces de la chair qu'au détriment de celle-ci, c'est-à-dire en se réalisant partiellement en elle ; d'autre part la réalisation de l'esprit implique de sa part des actes incessants de défense contre les tentatives prolongées que fait la chair pour se suffire à elle-même.

Tout ce processus se décompose en trois moments : 1° l'esprit *se sépare* intérieurement de la chair ; 2° il défend *son indépendance* ; 3° il *est maître* de la nature, c'est-à-dire, triomphe du principe charnel comme tel. Le premier moment, où l'homme se distingue des bêtes, correspond à une donnée de fait : le sentiment de honte ; le troisième qui est la conséquence de la perfection spirituelle déjà atteinte ne peut correspondre à un enseignement immédiat : il est impossible de donner l'ordre catégorique d'être tout de suite immortel ou impérissable à l'homme qui, tout en étant orienté vers le bien et tout en se perfectionnant, est encore imparfait. Le domaine de l'éthique ne contient donc que le second moment ; et notre principe moral reçoit cette forme plus approchée : *Soumets la chair à l'esprit, dans la mesure où c'est nécessaire à la dignité et à l'indépendance de celui-ci. Ayant pour fin dernière d'être entière-*

ment maître des forces de la nature en général et de ta propre nature, donne-toi comme fin plus proche et nécessaire de n'être pas au moins l'esclave de la matière en révolte ou chaos.

La chair est ce qui n'est pas maître de soi, ce qui est tout entier tourné vers le dehors, le vide, la faim, l'insatiabilité, ce qui s'achève dans la ruine ; l'esprit, au contraire, est ce qui est tourné vers le dedans, ce qui est maître de soi, ce qui ne se perd pas au dehors. La défense de l'esprit va donc être avant tout la conservation de la *maîtrise de soi-même*. C'est le but de tout véritable ascétisme.

Comme le corps humain, considéré anatomiquement et physiologiquement, n'a aucune signification morale propre et peut servir d'expression et d'instrument à l'esprit aussi bien qu'à la chair, la lutte morale entre ces deux côtés de notre être va se produire dans le domaine de la vie organique corporelle : elle sera une lutte pour l'asservissement du corps.

V

Touchant notre existence corporelle, le problème moral consiste à ne pas être passif en face des tendances de la chair et surtout de celles qui intéressent les deux plus grandes fonctions de notre organisme : la nutrition et la reproduction.

Comme exercice préparatoire et n'ayant d'ailleurs aucun caractère vraiment moral, il est bon que l'esprit acquierre un pouvoir sur les fonctions organiques qui n'ont aucun rapport direct avec les « désirs de la chair », comme la *respiration* et le *sommeil*. La respiration est la condition fondamentale de la vie, le moyen par lequel notre corps communique incessamment avec le milieu extérieur. Pour que l'esprit soit maître du corps, il est désirable que cette fonction essentielle soit sous la direction, sous le « contrôle » de la volonté. Dès la plus haute antiquité et partout, ce sentiment a conduit à divers procédés ascétiques touchant la respiration. Nous trouvons la pratique et la théorie de ces exercices chez les anachorètes de l'Inde, chez les sorciers anciens et modernes, chez les moines de l'Athos et d'autres monastères du même genre, chez Svedenborg et,

de nos jours, chez certains mystiques. Les particularités mystiques de cette pratique n'ont pas trait à la philosophie morale. Je me limiterai donc à des remarques générales. Un certain contrôle de la volonté sur la respiration est le fait d'une bonne éducation. L'intention ascétique ne fait qu'inciter à aller plus loin dans cette voie. Par des exercices progressifs, il est possible de ne respirer avec la bouche ni pendant la veille, ni pendant le sommeil ; un pas plus loin conduira à retenir sa respiration pendant un temps plus ou moins long (1). La puissance ainsi acquise sur cette fonction organique augmente indubitablement les forces de l'esprit et lui sert de point de départ pour des progrès ultérieurs d'ordre ascétique.

Le sommeil, en tant qu'arrêt temporaire de l'activité du cerveau et des nerfs, c'est-à-dire des instruments physiologiques immédiats de l'esprit, est un affaiblissement du lien qui unit la vie de l'esprit et la vie du corps ; il est donc important pour l'esprit de ne pas jouer dans ce cas un rôle entièrement passif ; puisque le sommeil est l'effet de causes physiques, il faut que l'esprit soit capable, en vue de ses fins propres, de ne pas permettre l'arrivée du sommeil, ou quand il est venu, de l'interrompre. La difficulté de cette pratique, incontestablement possible, montre précisément son importance. L'art de retarder le sommeil et de s'éveiller à sa guise est un exercice nécessaire d'hygiène spirituelle. D'ailleurs le sommeil a un autre caractère qui le distingue de la respiration et des autres fonctions organiques moralement indifférentes, et qui le rapproche de la nutrition et de la reproduction : comme ces deux fonctions, le sommeil peut être exploité par la chair au détriment de l'esprit. La tendance à dormir trop montre déjà que la balance penche du côté du principe matériel et passif ; céder à cette tendance et faire mauvais usage du sommeil affaiblissent incontestablement l'esprit et renforcent les désirs charnels. Aussi la lutte contre le sommeil a-t-elle tenu une grande place dans les

(1) Ce qu'on appelle la « respiration nasale » et aussi l'arrêt complet de la respiration ont été pratiqués avec zèle et sont encore pratiqués maintenant en certains endroits par les ascètes orthodoxes, comme conditions de ce qu'ils appellent « l'œuvre de l'esprit ».

manifestations historiques de l'ascétisme et notamment chez les moines chrétiens. Il va de soi que l'affaiblissement, dans le sommeil, du lien unissant la vie spirituelle et la vie corporelle (plus exactement, le domaine conscient et le domaine instinctif de la vie), il va de soi que cet affaiblissement peut se faire de deux côtés : il faut distinguer le dormeur de celui qui rêve ; mais on peut prendre pour règle générale que le pouvoir de faire des rêves significatifs est la preuve d'une force spirituelle acquise par les pratiques ascétiques et notamment par celle qui consiste à lutter avec les douceurs du sommeil charnel.

VI

Le fait que, chez les animaux, la matière l'emporte sur la forme vient de l'excès de nourriture, comme on peut s'en rendre clairement compte par l'exemple des chenilles parmi les animaux inférieurs et des porcs parmi les animaux supérieurs. Chez l'homme aussi l'excès de nourriture fait que la balance penche du côté de la vie animale ou de la chair. C'est pourquoi le jeûne a été toujours et partout une condition fondamentale de la moralité. L'abstinence porte sur la quantité (et ici, il ne saurait y avoir de règle générale) et sur la qualité des éléments. Touchant la qualité, on a toujours et partout interdit la nourriture animale et plus particulièrement la chair des animaux à sang chaud. La cause de cette règle vient de ce que la viande se transformant plus facilement et plus complètement en sang,relève plus vite et mieux l'énergie de la vie charnelle (1). L'interdiction de la viande peut être posée comme une exigence universelle. Aucune des objections qu'on lui a faites ne supporte la critique. Toutes ont été depuis longtemps réfutées et par les moralistes et par les physiologistes. Il fut un temps où l'usage de la chair *humaine* crue ou passée au feu était considérée comme une pratique nor-

(1) Il existe encore une autre raison de s'abstenir de viande et en général de toute nourriture animale, raison d'ordre moral aussi et relevant de l'altruisme, mais non de l'ascétisme : on étend aux animaux la loi de pitié. Cette raison est celle qui l'emporte dans l'éthique bouddhiste, tandis que la raison d'ordre ascétique l'emporte dans l'éthique de l'église chrétienne.

male (1). Au point de vue de l'ascétisme, l'interdiction de la viande (et en général de toute nourriture animale) a une double utilité : 1° elle diminue l'énergie de la vie charnelle ; 2° elle exerce les forces de la volonté en la faisant lutter contre une tendance qui, en sa qualité d'habitude héréditaire, a pris le caractère d'une exigence naturelle ; par là, elle relève l'énergie de l'esprit.

Touchant les boissons, le simple bon sens interdit l'usage des spiritueux poussé jusqu'à la perte de la raison. Il va de soi que le principe ascétique exige davantage. En général le vin relève l'énergie du système nerveux et, par suite, de la vie psychique ; aux degrés les plus bas du développement de l'esprit, quand la force qui domine l'âme relève encore de la chair, tout ce qui excite et relève l'énergie nerveuse est profitable à la chair et par suite nuisible à l'esprit ; aussi l'interdiction absolue du vin est nécessaire ici. Aux degrés plus hauts de la vie morale, à ceux que dans l'antiquité païenne atteignirent des sages comme Socrate (voir : *le Banquet*), l'énergie de l'organisme sert plus les fins spirituelles que les fins charnelles et le relèvement de l'énergie nerveuse (dans des limites compatibles avec la santé) renforce l'activité de l'esprit et peut, par suite, non seulement n'être pas nuisible, mais même être utile dans une certaine mesure. La règle universelle et absolue demeure ici de ***garder son esprit tempérant et sa conscience claire*** (2).

Le rôle décisif dans la lutte de l'esprit et de la chair sur le terrain de la physiologie appartient à la fonction de reproduction. Il ne faut pas voir le péché de chair dans

---

(1) Suivant la Bible, la nourriture de l'homme normal (édénique) était faite de fruits et d'herbes consommés tels que la nature les produisait. C'est encore la règle des couvents les plus rigoureux de l'Orient et de l'Occident (des trappistes). Entre cette pratique extrême et le jeûne catholique à l'usage des laïques, il existe un grand nombre de degrés intermédiaires qui ont leurs fondements naturels (par exemple, cette distinction entre les animaux à sang chaud et ceux à sang froid qui permet l'usage du poisson), mais qui n'ont aucune valeur de principe et ne sauraient obliger tout le monde.

(2) Comme, d'une manière générale, le règne des tendances charnelles est la règle et celui des tendances spirituelles l'exception, l'ordre d'être tempérant et de lutter contre tout abrutissement artificiel peut, sans aucun danger pratique s'exprimer par l'interdiction absolue de toute boisson spiritueuse et de tout autre excitant. Mais cela n'a qu'une valeur pédagogique et prophylactique, et pas du tout celle d'un principe moral.

l'acte physique de la génération qui au contraire est une rédemption, mais dans la désir immodéré et aveugle (*concupiscentia*) de s'unir matériellement avec une autre personne (soit en réalité, soit en imagination) et en faisant de cette union un but se suffisant à lui-même et l'occasion d'une jouissance. La domination de la chair sur l'esprit trouve son expression la plus forte, la plus vive et la plus nette dans l'union charnelle de deux personnes. Ce n'est pas pour rien que le sentiment naturel de pudeur est lié à cet acte. Etouffer ou dénaturer ce témoignage après de nombreux millions d'années de développement physique et moral, du haut de notre raffinement spirituel déclarer bon ce que le sentiment grossier d'un sauvage a reconnu mauvais, c'est pour l'humanité la plus grande honte et c'est aussi la démonstration la plus nette de notre dépravation. La nécessité réelle ou supposée d'un acte en vue de fins étrangères ne suffit pas à lui donner une valeur propre et constante. L'usage du poison peut être nécessaire dans certaines maladies, mais cette nécessité même est, du point de vue de l'hygiène, une anomalie.

Le problème moral posé par la fonction sexuelle est avant tout le problème de notre attitude *intérieure* vis-à-vis de cette fonction. Devons-nous approuver ou condamner l'acte sexuel, quand nous nous plaçons au point de vue d'une règle morale définitive et absolue ? *Quelle voie* devons-nous prendre : celle de l'affirmation et de l'accomplissement de plus en plus fréquent de cet acte, ou bien celle de sa négation, de sa limitation et enfin de sa suppression ? Le sentiment de honte et la voix de la conscience nous donnent une réponse décisive et à laquelle la philosophie morale n'a qu'à donner forme de loi rationnelle et universelle. La multiplication des hommes est conditionnée par la chair ; ce mal prouve que les processus matériels et dépourvus de sens l'emportent sur l'esprit ; c'est contraire à la dignité de l'homme, c'est la ruine de l'amour humain et de la vie ; notre attitude morale vis-à-vis de l'acte sexuel doit être délibérément négative : nous devons nous efforcer de le limiter et de le supprimer ; mais quant à savoir comment et quand cette suppression s'accomplira dans l'humanité tout entière,

c'est une question qui sort du domaine de la morale. La transformation complète de la vie charnelle en vie spirituelle se trouve, *en tant qu'événement*, hors de notre puissance, parce qu'elle est liée aux conditions générales des processus historique et cosmique ; elle ne peut donc être l'objet d'une obligation morale, d'une règle ou d'une prescription. Ce qui est pour chacun de nous une obligation morale, c'est de tenir pour un mal cette manifestation essentielle de la vie charnelle, de décider de ne pas nous laisser dominer par ce mal et d'accomplir honnêtement cette décision, dans la mesure où cela dépend de nous. De ce point de vue, nous pouvons porter un jugement sur nos propres actes extérieurs, mais seulement parce que nous connaissons le lien qui les unit aux conditions intérieures de la moralité ; quant aux actes des autres en cette matière, nous ne pouvons pas les juger ; seules relèvent de notre estimation les *règles* d'autrui. Prendre pour règle l'affirmation de l'union charnelle est, dans tous les cas, un mal. On peut condamner sans condition toute paix définitive de l'homme avec le royaume de la mort que la multiplication de la chair soutient et perpétue. Tel est le point de vue du christianisme, qui résout cette très grave question dans l'esprit et non dans la lettre, et par conséquent sans le moindre exclusivisme *extérieur*. « Que celui qui peut comprendre, comprenne ». Le mariage est recommandé et sanctifié, l'enfantement est béni, mais la chasteté est considérée comme une « vertu angélique ». Mais cette qualification même d'*angélique* semble nous ouvrir une troisième route plus haute, la route *divine*. Car l'homme, par sa destination, est plus qu'un sage.

Si la suprême Sagesse, suivant son habitude constante de tirer du mal un plus grand bien, tire parti de nos péchés de chair en perfectionnant l'humanité dans ses nouvelles générations, cela sert à Sa gloire et nous est, à nous, sinon une justification, du moins une consolation. C'est ainsi que la Sagesse agit avec tous les maux, sans que cela nous autorise à ne plus faire la distinction entre le bien et le mal, et à ne plus considérer le bien comme obligatoire. Supposer que l'enseignement de la continence sexuelle, même le plus énergique et le plus efficace, puisse arrêter *avant*

l'heure la multiplication de l'espèce humaine, est une opinion si folle qu'on a le droit de mettre en doute sa sincérité. Personne en effet, ne peut sérieusement penser que l'espèce humaine coure quelque danger de ce côté. Tant que la formation de générations nouvelles sera nécessaire à la renaissance de l'humanité, le désir sexuel ne disparaîtra pas de chez les hommes. Supposons d'ailleurs *per impossibile* que tous les hommes triomphent demain de leurs désirs charnels et qu'ils aient atteint la pleine sagesse ; ce moment sera celui de la fin de l'histoire et du commencement de la « vie future » de toute l'humanité ; il s'ensuit que l'idée même d'une interruption « avant l'heure » de la reproduction par l'effet de l'enseignement de la sagesse est une pure sottise, inventée par l'hypocrisie : et qui donc, au moment où il satisfaisait les désirs de sa chair, a jamais pensé qu'il assurait ainsi l'avenir de l'humanité ? (1)

VII

Acquiers du pouvoir sur ta respiration et sur ton sommeil, diminue ton alimentation, abstiens-toi de l'œuvre de chair, telles sont les règles de la morale ascétique dans le domaine de la vie corporelle. En leur qualité de règles de la volonté, elles ont toutes le même caractère psychologique et moral, mais leurs objets étant différents, elles n'ont pas toutes le même rapport avec le côté psychologique de la vie charnelle. La règle concernant la respiration et le sommeil a pour objet des faits purement physiologiques qui, par eux-mêmes, ne sont pas dangereux pour l'esprit. Cette règle n'a donc ici que l'intérêt d'accroître les forces de l'esprit et de le préparer aux luttes ultérieures. L'alimentation, la reproduction et les règles qui les concernent ont un tout autre caractère. Le sentiment positif de jouissance qui est lié à ces deux faits peut devenir le but de la volonté, enchaîner les forces de l'esprit et les jeter dans le torrent de la vie charnelle. La fonction de reproduction est tout

(1) Il ne s'agit pas ici de l'union conjugale entendue en son plus haut sens moral ; cette union n'est liée ni au péché de chair, ni à l'enfantement ; elle est la forme première de la plus parfaite union des êtres. « Ce mystère est un grand mystère, car je parle en le Christ et en l'Eglise. »

particulièrement incompatible (dans ses conditions habituelles) avec la conservation de la puissance de l'esprit. D'autre part, tandis que la respiration et le sommeil ne sont que des processus de notre propre organisme, la nutrition et la reproduction sont liées à des objets extérieurs qui, en plus de leur existence concrète et de leurs rapports avec nous, peuvent, en tant que représentations *subjectives*, commander à notre imagination et à notre vouloir et s'emparer du domaine de l'esprit. De là vient la nécessité de lutter contre les péchés intérieurs qui sont plus honteux encore que les autres : en effet, le gourmet, à qui la seule représentation d'un mets raffiné fait venir l'eau à la bouche, s'écarte plus de la dignité humaine que l'homme qui, sans y penser expressément, se laisse aller à trop manger.

Par cet aspect, l'ascétisme touchant la nutrition et le sexe appartient au domaine psychologique, et non pas physiologique, de la lutte de l'esprit contre la chair. L'ennemi direct n'est plus une fonction organique, mais un état d'âme, comme la volupté, l'ivresse ou la luxure. Ces états d'âme, qui peuvent devenir des passions et des vices, se rangent parmi d'autres excitations mauvaises, comme la colère, l'envie, la cupidité, etc... Ces autres passions, qui sont *mauvaises*, mais non *honteuses*, relèvent, par leur objet, de la morale altruiste et non de la morale ascétique. Mais il existe des règles générales touchant la lutte intérieure contre les tendances mauvaises, prises en elles-mêmes, indépendamment du fait qu'elles peuvent intéresser d'autres hommes ou seulement la nature matérielle de celui qui agit. Le processus intérieur, par lequel une tendance mauvaise s'empare de notre *moi*, présente trois principaux moments. D'abord apparaît en nous l'image d'un objet ou d'un acte correspondant à l'une des mauvaises inclinations de notre nature. Cette image amène l'esprit à penser à elle. Pendant ce premier moment, il suffit, pour vaincre, d'un simple acte de la volonté qui *se détourne* de la représentation ; l'esprit doit manifester sa fermeté, son impénétrabilité aux éléments qui lui sont étrangers (1). Si l'esprit

(1) Les écrivains de l'Eglise expriment cette règle en disant qu'il faut « détruire avec la pierre les enfants de Babylone ». L'allégorie est empruntée aux Psaumes

reste inerte, l'image se développe en un tableau complet de luxure, de vengeance, d'orgueil, etc... (1). Ce tableau oblige notre pensée à s'occuper de lui, et il est désormais impossible de s'en débarrasser par une simple négation de la volonté : il est nécessaire de s'en *abstraire* en donnant à la pensée une direction opposée, par exemple en pensant à la mort. Mais si, à ce second moment, la pensée, au lieu de se détourner du tableau du péché, s'y arrête et, pour ainsi dire, s'unit à lui, on entre forcément dans le troisième moment où, non plus seulement la pensée, mais l'esprit tout entier *s'abandonne* à l'idée du péché et en jouit. Pour se libérer, il ne suffit plus ni d'un acte de volonté, ni d'un travail de la pensée, il faut toute une pratique morale capable de *rétablir* l'équilibre intérieur détruit. Dans le cas contraire, la victoire du péché sur l'esprit se transforme en passion et en vice. Ici l'homme perd sa raison et sa liberté et les prescriptions morales n'ont plus aucune force sur lui.

L'éthique est une hygiène de la vie de l'esprit, elle n'en est pas une thérapeutique.

VIII

La suprématie de l'esprit sur la chair est nécessaire à la conservation de la dignité morale de l'homme. Le principe du véritable ascétisme est celui de l'auto-conservation spirituelle. Mais l'auto-conservation intérieure de l'homme *isolé*, c'est-à-dire, d'un être qui, bien que spirituel, est

---

« Heureux, qui détruit avec la pierre les enfants de Babylone. (Babylone, est le royaume du péché ; l'enfant de Babylone est le péché naissant dans la représentation mais non encore développé ; la pierre est la fermeté de la foi.

(1) Pendant la jeunesse, quand l'imagination est vive et l'expérience courte, la pensée mauvaise se développe très vite et, allant jusqu'à l'absurde, détermine une violente réaction morale. Vous pensez, par exemple, à votre ennemi et cette représentation est accompagnée d'un faible sentiment d'humiliation ou de colère. Si vous ne détruisez pas de suite cet « enfant de Babylone », votre imagination, soumise à une mauvaise passion, va créer immédiatement un tableau plein de vie. Voici que vous avez rencontré votre ennemi, et vous l'avez mis dans une fausse position. Il est convaincu de ne rien valoir. Vous sentez naître en vous la velléité d'être clément, mais la passion gronde déjà. Vous restez encore dans les limites qu'impose une bonne éducation. Vous tenez des propos finement offensants, puis plus offensants que fins ; les « injures verbales » apparaissent et puis les « injures effectives ». De votre poing diaboliquement puissant vous frappez des coups triomphants. Le méchant est renversé, il est tué et vous dansez comme un cannibale autour de son cadavre. Il est impossible d'aller plus loin : il n'y a plus qu'à se signer et à cracher.

limité par son isolement et relatif, cette auto-conservation ne saurait être le *bien absolu*, le but dernier et suprême de la vie. L'obéissance de l'homme aux entraînements du péché (c'est-à-dire à tout ce qui est contraire à la raison et au bon sens) fait de lui un vilain animal et est, sans conteste, un mal. En ce sens personne ne peut honnêtement rien objecter à l'ascétisme, c'est-à-dire à la continence érigée en principe. Tout le monde accorde que l'impuissance à résister aux instincts animaux est une faiblesse de l'esprit, quelque chose de *honteux* et par suite de mauvais. Cela signifie que la capacité de résistance aux instincts animaux, c'est-à-dire, la continence, est le bien et doit être tenue pour un principe d'où peuvent être déduites des règles particulières de vie. Sur ce point (comme sur les autres), la philosophie morale ne fait que tirer au clair et développer ce qu'affirme la simple conscience humaine. En dehors de tout principe, la gloutonnerie, l'ivrognerie, la débauche suscitent naturellement le dégoût et le mépris, tandis que l'éloignement de ces vices est l'objet d'une estime involontaire, c'est-à-dire est reconnu comme bon. Seulement ce bien *n'est pas* absolu à cause de son caractère individuel. Car la puissance de l'esprit sur la chair acquise par une judicieuse continence, en d'autres termes, la force de la volonté peut être employée à des fins immorales. *Une volonté forte peut être méchante.* L'homme peut asservir sa nature inférieure afin de s'enorgueillir de la force de sa volonté ; une telle victoire de l'esprit n'est pas le bien. Ce sera encore pire si la force de l'esprit et de la volonté servent à faire du mal au prochain, même sans en tirer de bas profits. Il y a eu et il y a parmi les ascètes non seulement des hommes orgueilleux, hypocrites et vains, mais aussi des méchants, des fourbes et de cruels égoïstes. Tout le monde est d'accord pour dire que de pareils ascètes sont au point de vue moral cent fois pires qu'un sot glouton, un naïf ivrogne ou un débauché compatissant. Ainsi l'ascétisme n'est pas encore le bien en soi et ne saurait être le principe suprême et absolu de la moralité. Le véritable ascète moral acquiert de la puissance sur sa chair non pas pour accroître les forces de son esprit, mais afin de mieux collaborer au bien. L'ascétisme qui libère l'esprit des passions honteuses de

la chair dans la seule intention de le lier plus fortement à de méchantes passions spirituelles, cet ascétisme est de toute évidence un ascétisme mensonger et immoral (1) ; suivant la doctrine chrétienne, le premier modèle de cet ascétisme a été donné par le diable, qui ne mange pas, ne boit pas, ne dort pas et reste chaste. Si l'ascète méchant et impitoyable ne peut être approuvé par la morale, cela signifie que le principe même de l'ascétisme n'est un principe moral qu'*à la condition* d'être uni au principe de l'*altruisme* dont les racines se trouvent dans la pitié.

[*Opravdanie dobra. Nravstvennaia philosophiia.* (La justification du bien. Philosophie morale). — Première partie, ch. II.]

(1) Si l'asservissement de la chair est considéré non pas comme un moyen en vue du bien ou du mal, mais comme une fin se suffisant à elle-même, on est en présence d'un faux ascétisme d'un genre particulier : la chair est identifiée avec le corps et toute souffrance corporelle est considérée comme une vertu. D'ailleurs ce faux ascétisme, qui au début n'a pas un mauvais but, devient, en se développant, facilement mauvais : il se transforme ou bien en un lent suicide ou bien en une volupté particulière. Il ne serait pourtant pas sage de condamner de la sorte tous les cas dans lesquels l'ascète se torture lui-même. En effet, les natures dans lesquelles la vie matérielle est particulièrement puissante, peuvent avoir besoin d'user de moyens héroïques. Aussi ne faut-il pas condamner sans enquête la pratique des stylites et les moyens analogues de lutter contre la chair qui ont été employés à l'âge épique de l'ascétisme.

LES VERTUS THÉOLOGALES

Les trois « vertus théologales » des Pères de l'Eglise et de la morale scolastique, la foi, l'espérance et la charité (1), n'ont pas, en elles-mêmes, une valeur morale absolue ; leur valeur dépend d'autre chose. Pour les théologiens eux-mêmes, toute *foi* n'est pas vertu. C'est le cas de la foi qui a un objet irréel, de celle qui a un objet indigne et enfin de celle qui implique une attitude indigne vis-à-vis d'un objet digne. On peut citer comme exemple du premier cas la foi en la pierre philosophale, c'est-à-dire en l'existence d'un solide, d'un liquide ou d'un gaz capable de transformer tous les métaux en or ; une telle foi, qui se rapporte à un objet n'existant pas dans la nature des choses, est tenue non pour une vertu, mais pour une duperie de soi-même. Dans le second cas entrera l'attitude de celui qui, ne se contentant pas de considérer la force du mal comme un fait, transforme cette force en objet de foi, lui fait confiance, lui obéit, fait un pacte avec elle et voue son âme à l'esprit impur ; cette foi, qui s'adresse à un objet existant, mais indigne et funeste, peut être justement tenue pour une preuve d'extrême déchéance morale. Dans le troisième cas enfin, il faut ranger la foi des démons, dont l'apôtre dit qu'ils croient en Dieu et qu'ils tremblent (2) : cette foi ne peut être considérée comme une vertu, car, quoique son objet soit existant et absolument digne, elle n'a pas vis-à-vis de lui l'attitude qui convient, puisqu'elle est accompagnée de crainte et non de joie, de dégoût et non d'attraction. Ainsi on ne peut tenir pour vertueuse que la *foi en l'être suprême* accompagnée du sentiment de libre piété filiale, le seul qui *convienne* à un tel objet de foi.

On peut faire les mêmes réflexions touchant la deuxième

(1) Enumération conforme au texte fameux de l'apôtre Paul, qui, d'ailleurs n'emploie pas le terme de « vertu ».
(2) Epître de Jacques, II, 19.

vertu théologale, l'*espérance.* N'est pas vertueux celui qui espère en sa force ou en sa sagesse, ou encore « en les princes et les enfants des hommes », ou même en Dieu pour en attendre des biens naturels. Seule est vertueuse l'espérance en Dieu considéré comme la source du vrai bien ; et cette espérance n'est que la foi accompagnée de la représentation de l'avenir et du sentiment de l'attente.

Enfin la troisième et la plus grande des vertus théologales, la *charité*, ne reçoit sa signification morale que des objets qui la déterminent. L'amour en lui-même ou encore l'amour en général n'est pas vertu, sinon tous les êtres sans distinction seraient vertueux, puisque tous aiment nécessairement quelque chose et vivent de leur amour. Ne sont pas davantage vertueux l'amour égoïste de soi-même et de ses biens, l'amour passionné des plaisirs conformes ou non à la nature, l'amour de la boisson, celui de la chasse, celui des courses.

« Il faut en ce bas monde aimer beaucoup de choses », dit un poète païen moderne. Un tel « amour » a été réfuté par avance par les apôtres :

« *N'aimez point le monde, ni les choses qui sont dans le monde* (1). »

L'obéissance à cet ordre est la première condition de la mise en pratique de la doctrine de l'amour ; il ne faut pas, comme on fait d'ordinaire, l'oublier. Cet ordre exprime le principe fondamental de l'ascétisme : se garder de ce qui est bas dans la nature et lutter contre ses efforts pour dominer. Ce « monde » que nous ne devons pas aimer, désigne pour l'apôtre, ainsi qu'il résulte du contexte, non pas la réunion de nos proches et l'entente en vue d'une œuvre favorable à la gloire de Dieu, mais bien le fondement obscur de la nature matérielle sortant de l'état d'inertie qui lui convient, pour pénétrer en fraude dans le domaine de l'esprit ; l'apôtre veut dire ici que tout, dans le monde, est *convoitise de la chair*, c'est-à-dire, tendance à une sensibilité sans mesure, *convoitise des yeux*, c'est-à-dire, avidité et cupidité, enfin *orgueil de la vie*, c'est-à-dire, vanité et ambition.

(1) 1re épître de Jean, II, 15.

A l'ordre négatif : *n'aime pas le monde*, la morale biblique unit deux ordres positifs : *aime Dieu de tout ton cœur, aime ton prochain comme toi-même*. Ces deux amours sont justement distingués ; en effet, la différence qui existe entre leurs objets détermine une différence d'attitude. L'amour du prochain est pitié, l'amour de Dieu est vénération. Aimer son prochain comme soi-même, c'est avoir pitié de lui comme on a pitié de soi ; aimer Dieu de tout son cœur, c'est se soumettre entièrement à Lui, unir pleinement sa volonté à celle de Dieu, c'est éprouver dans sa perfection un sentiment filial et religieux.

Ainsi la loi d'amour n'est pas liée à quelque autre vertu particulière ; elle est la plus haute expression de toutes les exigences fondamentales de la moralité dans les trois groupes de rapports qu'elle étudie nécessairement : ceux envers les êtres inférieurs, ceux envers l'être supérieur et ceux envers les êtres de même nature.

[*Opravdanie dobra. Nravstvennaia philosophiia* (La justification du bien. Philosophie morale). — Première partie ; ch. V, § 4.]

L'INDIVIDU, LA FAMILLE ET L'ÉTAT

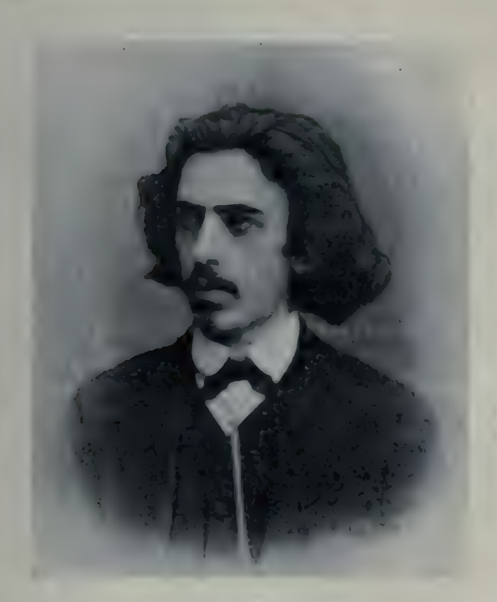
Antigone et Créon.

Tout groupe social étroitement organisé a des droits sur l'individu, car celui-ci n'a pu commencer de réaliser sa dignité intérieure qu'en lui et par lui. Mais ces droits de la société sur l'individu ne sauraient en aucune manière être *absolus*, car tout groupe déterminé n'est, avec ses particularités, que l'un des degrés relatifs du processus historique, tandis que la personne humaine peut passer par tous ces degrés avec le désir d'atteindre la perfection infinie, désir qu'aucune organisation sociale limitée ne peut satisfaire pleinement et définitivement. En d'autres termes, l'*individu, par suite de son infinité intérieure, peut être absolument et définitivement solidaire et inséparable du milieu social, mais en prenant celui-ci non dans les limites concrètes qu'il a à chaque instant, mais dans sa totalité sans limites, totalité qui se manifeste au fur et à mesure que s'élargissent, s'élèvent et se perfectionnent les formes sociales dans leur interaction avec les individus*. L'*action* individuelle n'est féconde que dans une société *mobile*. Se donner *sans réserve* à une forme sociale limitée et immobile, l'homme, non seulement ne le doit pas, mais encore *n'en a pas le droit*, car il ne pourrait le faire qu'en sacrifiant sa dignité d'homme.

Si quelque membre entreprenant d'une famille a le droit moral de s'élever contre le conservatisme familial pour aider à la constitution d'un État, dans lequel les groupes sociaux antérieurs cessent d'être indépendants et deviennent les cellules constitutives du nouvel organisme élargi, il s'en suit que la nouvelle forme politique n'a aucun droit *absolu* sur les liens familiaux antérieurs. L'État est, *par rapport* à la famille, une forme supérieure de vie sociale, mais il n'est pas l'ordre absolu et n'a donc sur la famille qu'une prééminence *relative*. La société familiale, en sa qualité de forme transitoire du développement de l'hu-

manité, contient un certain élément moral absolu, qui conserve sa valeur dans l'Etat et doit être sacré pour lui. En réalité, nous distinguons aisément dans la moralité domestique deux éléments constitutifs : 1° la représentation de la famille comme forme entièrement indépendante ou essentiellement légitime de la vie sociale (cela, la famille l'a été, mais a cessé de l'être quand s'est constitué l'Etat); cet élément est transitoire; 2° les obligations naturelles qui découlent des liens du sang et qui conservent toute leur signification dans l'Etat ; cet élément est éternel. Or, au moment où s'est accompli le passage de la société domestique à l'Etat, les représentants de l'ordre nouveau, qui avaient depuis peu de temps conscience de la supériorité de l'Etat sur la société domestique, ont pu facilement accorder à l'Etat une valeur absolue qui ne lui appartient pas et mettre la loi d'Etat au-dessus de la loi naturelle. Dans les conflits qui en sont résultés, la vérité morale n'était pas du côté des représentants de l'ordre social *relativement* supérieur, mais bien du côté des défenseurs de ce que le passé contenait d'*absolu*, de ce qui doit demeurer sacré dans *toutes* les formes de la vie sociale. Ici le conservatisme a cessé d'être aveugle pour devenir le sentiment pur d'un devoir supérieur ; et la femme, incarnation du principe de conservation et agent ordinaire de la routine, s'est trouvée porter l'étendard de l'héroïsme moral. L'*Antigone* de Sophocle est la personnification de ces valeurs absolues qui ont survécu et survivront toujours à la société familiale. Elle ne pense nullement à l'autonomie politique de la famille, elle s'en tient simplement à son droit absolu d'accomplir les obligations de la piété et de l'amour fraternel : donner une sépulture convenable à un très proche parent, qui ne peut la recevoir que d'elle. Elle n'a aucune haine pour l'ordre politique considéré dans ses fondements moraux ; elle a seulement le sentiment, tout à fait juste, que, hors de ces fondements, les exigences de la loi positive ne sont pas absolues, qu'elles sont limitées par le droit naturel que sanctifie la religion et par qui sont conservées les obligations familiales, serait-ce contre l'Etat sorti de son devoir. Le conflit entre Antigone et Créon n'est pas le conflit entre deux forces morales, celle de l'individu et celle de la

société ; c'est le conflit entre une force morale et une force contraire à la morale. On ne saurait accepter l'interprétation courante, suivant laquelle Antigone représente le sentiment individuel en lutte contre la loi sociale incarnée dans le représentant de la patrie, Créon. Le vrai sens de la



VLADIMIR SOLOVIEV
à 20 ans.

tragédie de Sophocle est tout autre. La piété à l'égard des morts est une obligation morale qui sert de fondement à toutes les sociétés, et les sentiments individuels ne font ici qu'exprimer l'aspect subjectif de la chose. De nos jours encore l'ensevelissement et le respect des parents morts ne relèvent pas des seuls sentiments individuels ; à plus forte raison dans l'antiquité. Les sentiments peuvent man-

quer, l'obligation reste. Antigone avait un égal attachement pour ses deux frères, mais une obligation sacrée l'unissait à celui des deux qui avait besoin de son aide religieuse. Tout en étant l'image de la moralité individuelle, Antigone représente en même temps la vraie sociabilité qui se limite à l'accomplissement des obligations. Sans cacher ses sentiments, elle défend ses actes en faisant appel, non pas à ses sentiments, mais à l'obligation sacrée qui doit être accomplie jusqu'au bout (*φίλη μετ' αὐτοῦ κείσομαι. φίλου μετὰ. — ὅσια πανουργήσασα*), et qui pourtant, loin d'être un devoir abstrait, exprime une éternelle réalité :

...... Car j'ai plus de temps
A plaire aux morts qu'aux vivants,
Puisque je serai là-bas éternellement. Toi, si tu le veux,
Néglige le *respect des dieux.*

Et quand Créon lui demande comment elle a osé transgresser les lois établies, elle fait appel, non pas à ses sentiments personnels, mais aux droits absolus de l'ordre naturel et éternel que les lois civiles ne peuvent changer.

Ce n'est pas Zeus,
Ce n'est pas la compagne des dieux souterrains, la Justice,
Qui a imposé de pareilles lois aux hommes.
Tes ordres n'ont pas assez de force
Pour mettre la volonté d'un mortel au-dessus
Des statuts divins, oraux mais ineffaçables.

De son côté, Créon n'est pas le représentant de l'Etat, dont le principe moral est le même que celui de la famille, mais avec la supériorité d'une réalisation plus complète ; Créon représente une notion fausse de l'Etat, l'Etat *s'enorgueillissant.* Mais d'où vient cette erreur qui n'est contenue ni dans l'essence ni dans la fin de l'Etat ? Ce ne peut être que des méchantes passions de celui qui représente l'Etat, en l'espèce, de Créon. On serait donc, contrairement à l'opinion courante, également fondé à dire qu'Antigone représente le principe social et Créon le principe individuel. C'est inexact et insuffisant. Dans ce cas, comme dans tous les autres, l'opposition de l'individu et de la société, du principe individuel et du principe social n'est pas conforme à

la vérité des choses. La véritable opposition n'est pas sociologique ; c'est l'opposition purement morale du bien et du mal se manifestant dans l'individu et dans la société. En tuant Abel, Caïn n'a pas agi en représentant du principe individuel en lutte contre le groupe social, sinon tous ceux dont l' « individualité » est développée, devraient nécessairement tuer leurs frères. Il a tué, parce qu'il représentait le *mal*, qui peut se manifester dans l'individu et dans la société, dans la personne et dans la collectivité. En interdisant à ses concitoyens de rendre aux morts les honneurs religieux, Créon n'a pas agi en chef de l'Etat, mais en homme méchant, soumis au principe qui agissait en Caïn antérieurement à l'existence de tout Etat. Certes, toute loi est un acte d'Etat et ce qui détermine la situation de Créon, ce n'est pas le fait d'édicter une loi, mais le fait d'édicter une loi impie ; la faute n'en est pas au principe social, mais à l'insuffisance morale personnelle de Créon. Qui, en effet, oserait soutenir que la fonction nécessaire de l'Etat est de faire non pas des lois en général, mais seulement des lois impies et inhumaines ?

Ainsi Créon incarne non le principe de l'Etat, mais le principe du mal, qui a ses racines dans la volonté de l'individu, mais se manifeste et se réalise aussi dans la vie sociale sous forme, ici, de mauvaise loi. De son côté, Antigone, qui sacrifie sa vie aux obligations morales et religieuses qui sont à la base de toute vie en commun, n'est que l'incarnation du bien, qui, lui aussi, a ses racines dans la volonté de l'individu et se réalise dans toute vie sociale juste.

Tout conflit dans la vie de l'humanité se ramène finalement à l'opposition absolue du mal et du bien, et pas du tout à des oppositions sociologiques relatives. Mais si le fond de la question est, de la sorte, toujours le même, il ne s'ensuit pas que les diverses situations historiques, dans lesquelles il s'exprime d'une façon toujours nouvelle, soient dépourvues, même au point de vue de l'éthique, de signification et d'intérêt. Ces manifestations typiques du bien et du mal sont nécessaires à la connaissance précise de l'essence interne de ces principes. Le mal se manifestant dans la déformation de l'idée de l'Etat ou dans la subordi-

nation de la loi morale à la loi sociale, est un mal tout à fait spécifique, plus grand que n'est l'assassinat et même le fratricide ; mais, à cause de sa finesse et de sa complexité plus grandes, il est subjectivement plus excusable que ces grossiers forfaits. Ainsi Créon, bien que plus néfaste au point de vue social, doit-il être tenu pour moins coupable que Caïn au point de vue individuel.

Il faut encore relever dans ce grand drame une autre nuance importante. L'Etat est, en général, une forme plus élevée que la famille dans le développement historique. Cette forme venait à peine d'être réalisée en Grèce. Ses défenseurs gardaient le souvenir de sa récente apparition, des luttes qu'elle avait dû livrer et de son triomphe. Cette victoire de l'ordre nouveau et supérieur sur l'ordre ancien et inférieur n'était pas accidentelle. Ce triomphe de l'Etat, qui unit, sur la famille, qui divise, était conçu comme un effet nécessaire et obligatoire du progrès. De là vient la confiance en soi dont témoigne Créon au début du drame. Sa mauvaise loi qui place la soumission à la nouvelle patrie au-dessus des obligations religieuses, n'est pas seulement un mauvais usage de la puissance politique, mais aussi un mauvais usage de la victoire ; et il ne s'agit pas de la victoire des Thébains sur les Argiens, mais de celle de l'Etat, de la Patrie, de la Cité sur la famille. Aussi ne faut-il pas ne voir en Créon qu'un tyran (1) (et les anciens n'en faisaient rien) en entendant par là un chef usant de la contrainte matérielle et coupable d'arbitraire. Dans sa loi il croyait exprimer la volonté générale des citoyens. La courte introduction d'Aristophane-le-grammairien qui est généralement placée avant le drame, commence par ces mots : Antigone, ensevelissant Polynice malgré les règles de la cité... (*παρὰ τὴν πρόσταξιν τῆς πόλεως*). Dans le drame même, Ismène justifie son refus de venir en aide à Antigone en disant qu'elle ne veut pas aller contre la volonté de ses concitoyens. Et Créon n'intervient pas au nom de

(1) On sait que le mot grec *τύραννος* n'avait pas à l'origine un sens péjoratif et désignait tout monarque. Le premier drame de la trilogie de Sophocle s'appelle *Οἰδίπους τύραννος* que l'on traduit exactement *Œdipe roi*. Il ne faut pas traduire autrement *τύραννος* dans *Antigone*, quand le mot s'applique à Créon.

son autorité personnelle, mais au nom de la valeur absolue du patriotisme.

> Et quiconque au-dessus de la patrie
> Met son ami, je le tiens pour nul.

Le fondement éthique et psychologique de la loi mauvaise se trouve évidemment dans la volonté mauvaise de Créon, mais cette volonté n'est pas arbitraire et folle ; elle est liée à l'idée générale, fausse sans doute, mais idée tout de même, que la puissance de l'Etat et ses lois l'emportent sur la loi morale. Créon donne à cette idée fausse une expression d'une clarté parfaite.

> A qui a fondé la cité, il faut obéir
> Complètement, dans la vérité et *contre la vérité*.

Malgré sa fausseté radicale, cette idée a inspiré et inspire des hommes n'ayant pas l'excuse de Créon que grise la récente victoire de l'ordre de l'Etat sur le désordre résultant des rivalités de familles. Peut-être qu'à l'époque à peine historique où se place le drame d'Antigone, on n'a pas fait entendre contre cette idée fausse de protestations aussi nettes que celles que Sophocle a mises dans la bouche de son héroïne ; mais à l'époque où vivait Sophocle les meilleurs esprits comprenaient que le progrès historique en créant des formes sociales nouvelles ne peut l'emporter sur les fondements radicaux de *toute* vie sociale, qu'il est un fait nécessaire et important, mais pourtant relatif et subordonné à une fin supérieure, qu'il perd enfin toute justification quand il se retourne contre le bien moral absolu dont la réalisation est la raison même du mouvement de l'histoire. Si haut que nous placions dans notre estime les triomphateurs du progrès, la dignité suprême de l'homme, celle qui lui assure une complète approbation et une parfaite sympathie, consiste non pas à vaincre dans le temps, mais à conserver les *bornes éternelles* qui sont également sacrées dans le passé et dans l'avenir.

[*Opravdanie dobra. Nravstvennaia philosophiia* (La justification du bien. Philosophie morale.) — Troisième partie ; ch. I, § 8.]

NATIONALISME ET COSMOPOLITISME

I

Dans la conscience sociale de notre époque, deux points de vue déterminent le rapport de l'homme à la nation : *le nationalisme* et le *cosmopolitisme.* Malgré les nuances résultant des sentiments et des goûts, ces deux points de vue sont les seuls. Le nationalisme peut être réduit à cette formule : *nous devons aimer notre nation et travailler à son bien de toutes nos forces ; quant aux autres nations, nous avons le droit d'être indifférents pour elles ; en cas de conflits entre les intérêts de notre nation et ceux des nations étrangères, nous devons nous comporter en ennemis de ces dernières.* L'essence du cosmopolitisme s'exprime comme suit : *Le fait d'appartenir à une nation n'est qu'un fait naturel, dépourvu de toute signification morale ; nous n'avons aucune obligation à l'égard de n'importe quelle nation (la nôtre ou celle d'autrui) considérée comme telle ; nous n'avons d'obligations qu'à l'égard des hommes pris à part, sans distinction de nationalité.*

Il est facile de voir que ni l'un ni l'autre de ces points de vue n'exprime notre vrai rapport au fait de la division des hommes en nations ; le premier donne à ce fait la valeur d'un absolu, ce qui est faux ; le second lui enlève toute valeur. Il est facile de remarquer aussi que chacun de ces points de vue n'est vrai que dans la mesure où il *nie* l'autre.

Tout cosmopolite de bon sens reproche aux nationalistes non pas d'aimer leurs peuples, mais de tenir pour permis et dans certains cas pour obligatoire de haïr et de mépriser les étrangers. De même le nationaliste le plus fougueux, s'il n'est pas dépourvu de jugement, reproche aux cosmopolites non pas de réclamer l'équité à l'égard des étrangers, mais d'être indifférents à leurs peuples. Ainsi chacun de ces points de vue contient, de l'aveu même de ses adversaires, un bon et un mauvais côté ; et la question se pose tout

naturellement de savoir si ces deux côtés sont unis par un lien nécessaire. 1° L'amour pour sa nation autorise-t-il qu'on use de tous les moyens pour défendre ses intérêts et légitime-t-il l'indifférence et l'hostilité à l'égard des étrangers ? 2° L'attitude *morale* à l'égard de tous les hommes autorise-t-elle l'indifférence à l'égard des nationalités en général et de la sienne en particulier ?

Il est aisé de répondre à la première de ces deux questions, pourvu qu'on analyse le contenu du vrai patriotisme ou amour de son peuple. La nécessité de cette analyse s'impose à tous, car on est d'accord pour reconnaître qu'il existe un patriotisme *déraisonnable* qui fait du mal au lieu d'être utile, un patriotisme *vain* qui s'exprime par des prétentions purement *verbales*, enfin un patriotisme *menteur* qui sert de masque aux désirs les plus bas. En quoi consiste donc le vrai patriotisme ?

Quand nous aimons vraiment quelqu'un, nous nous efforçons de lui procurer tous les biens, et non seulement les biens moraux, mais aussi les biens matériels, en subordonnant pourtant ceux-ci à ceux-là. A celui que j'aime, je souhaite, entre autres choses, l'aisance matérielle, mais à condition qu'il l'acquierre par des moyens honnêtes et en fasse un bon usage. Si j'ai un ami dans la gêne et si je l'aide à en sortir par l'escroquerie, même avec la certitude de l'impunité, si, mon ami étant écrivain, je lui conseille d'accroître sa notoriété littéraire par un plagiat heureux, tout le monde me tiendra pour un fou ou pour une canaille, nullement pour un bon ami.

Ainsi les biens que l'amour procure ou souhaite de procurer se divisent en deux groupes non seulement d'après leurs propriétés extérieures, mais encore d'après leur signification intérieure pour la volonté : les uns sont spirituels, les autres sont matériels ; la notion des premiers exclue la possibilité de les acquérir par de mauvais moyens car il est impossible de s'emparer par extorsion ou vol de la dignité morale, de l'équité et de l'humanité ; ces biens sont désirables *sans condition ;* au contraire les biens matériels, qui, par leur nature, peuvent être mal acquis, sont désirables *à la condition* de n'être pas mal acquis, c'est-à-dire à condition qu'on subordonne la fin matérielle à la fin morale.

Dans une certaine mesure, tout le monde reconnait cette vérité élémentaire ; tout le monde accorde qu'il nous est interdit de nous enrichir par le crime, d'enrichir de la même manière nos amis, nos parents, les parents de nos amis, notre ville ou notre contrée. Or cette vérité, dont la moralité est claire comme le jour, se trouble et s'obscurcit soudainement quand il s'agit de *notre nation*. Voilà que, dans l'intérêt de notre nation, tout est soudainement permis : la fin justifie les moyens, le noir devient blanc, le mensonge vaut mieux que la vérité, la violence est tenue pour vaillance. La nation devient le but asbolu et définitif, le bien suprême, la mesure de l'activité humaine. Ce relèvement injustifié est illusoire et conduit en réalité à l'abaissement de la nation. Comme les fins élevées excluent les moyens immoraux, quand nous autorisons ces moyens et les *légitimons* en vue de servir notre peuple, nous limitons par là même l'intérêt de notre peuple aux fins matérielles et basses qu'on peut atteindre par des voies tortueuses et mauvaises. C'est d'abord une *insulte* à l'idée de nation que nous voulons servir. C'est déplacer le centre de gravité de la vie nationale, le mettre plus bas ; sous le prétexte de servir son peuple, on ne sert que l'*égoïsme* national. L'inconsistance morale d'un *tel* nationalisme est prouvée par l'histoire qui témoigne assez haut que les peuples n'ont fleuri et grandi qu'en subordonnant leurs fins égoïstes à des fins idéales supérieures et *universelles*. De plus, l'histoire témoigne qu'il est injustifié de se représenter les nations comme des incarnations radicales et définitives de la vie sociale de l'humanité.

II

La formation dans l'espèce humaine de groupes déterminés et solides ayant les caractères de la nation, n'est pas un fait universel et primitif. Sans parler des sauvages qui vivent encore en tribus, en clans ou en hordes errantes, sans sortir de la partie cultivée de l'espèce humaine, nulle part la formation des nations n'a eu une prédominance exclusive même à l'époque où la « gens » avait cédé la place à la « cité » ou à la « patrie ». C'est que patrie et nation, malgré les liens étroits qui les unissent, ne concordent pas

absolument. Dans l'antiquité, nous ne trouvons pas une nette division en nations ; nous trouvons d'une part des communautés civiles indépendantes, c'est-à-dire, des groupes plus petits que la nation, reposant sur un lien politique et nullement national, par exemple les cités phéniciennes, grecques ou italiennes, d'autre part des groupes plus larges que la nation, des « monarchies universelles », des empires aux peuples nombreux, depuis celui de Babylone jusqu'à celui de Rome, anticipations grossières de l'union de tous les hommes, les différences ethniques ayant valeur matérielle et non formelle. Le principe national n'a eu dans l'antiquité ni le temps ni la place de s'adapter. L'opposition entre les groupes était plus forte et plus impitoyable que maintenant, mais elle n'était pas déterminée par la nationalité. Dans l'empire d'un Darius ou d'un Xercès, les hommes appartenant à des peuples différents étaient *non-étrangers* parce qu'ils étaient soumis à la même autorité et aux mêmes lois ; ils tenaient pour étrangers ou pour ennemis les seuls peuples que le « grand roi » n'avait pas soumis *encore*. D'autre part, bien qu'ils parlassent la même langue, eussent les mêmes dieux et sentissent assez clairement leur communauté nationale, l'Athénien et le Spartiate n'ont jamais cessé, dans toute la durée de l'histoire grecque, de se considérer comme des étrangers et même comme de mortels ennemis. Des rapports du même genre régnèrent entre les autres villes et communautés de la Grèce et, une seule fois en mille ans, s'est manifesté un patriotisme vraiment national ou pan-hellénique ; ce fut au moment de l'invasion perse. Cette coïncidence des limites de la solidarité et des limites de la nationalité n'a pas duré quarante ans ; elle fit place à cette cruelle et longue destruction des Grecs par les Grecs, que fut la guerre du Péloponèse. Cet état de luttes sanglantes entre les petites communautés d'un même peuple était considéré comme normal et dura jusqu'au moment où ces communautés perdirent leur indépendance ; ce ne fut d'ailleurs pas au profit de l'unité nationale : sous la domination de princes étrangers, la nation grecque cessa tout d'un coup d'être divisée pour jouer dans le monde entier le rôle d'agent de civilisation et d'unité. L'oppo-

sition entre les cités grecques perdit alors tout sens et fut remplacée par l'opposition entre les peuples : d'un côté, la barbarie, de l'autre l'hellénisme ; celui-ci ne reposait ni sur l'unité d'origine, ni même sur l'unité de la langue, mais sur l'assimilation d'une haute culture de l'intelligence et du goût ; le plus prétentieux des Grecs n'aurait osé taxer de barbare un Horace ou un Virgile, un Auguste ou un Mécène. D'ailleurs les fondateurs même de la « monarchie universelle » des Hellènes, les rois de Macédoine, Philippe et Alexandre, n'étaient pas Grecs au sens ethnique du mot. C'est précisément grâce à ces deux étrangers que les Grecs passèrent du patriotisme étroit de clocher à l'universalisme de la culture, sans revenir au patriotisme national de l'époque des guerres persiques. Si nous passons à Rome, nous voyons que toute l'histoire romaine a été la transformation ininterrompue d'une politique de cité en une politique d'empire universel — *ab urbe ad orbem* — sans aucun arrêt au stade purement national. Quand Rome se sauva de l'invasion punique, elle n'était que la plus forte des villes italiennes, mais, quand elle eut terrassé son adversaire, elle était sortie des limites ethnographiques et géographiques de la latinité, elle avait conscience d'être une puissance historique mondiale, elle avait compris, deux siècles avant que le poète ne la formulât, quelle était sa mission :

> Souviens-toi de ta mission, Rome : gouverner les peuples,
> Défendre les faibles, soumettre par les armes les fiers.

Bientôt tout le monde put devenir citoyen romain et le cri : « Rome aux Romains » ne fut jamais entendu sur les bords du Tibre : Rome était au monde.

Tandis que les Alexandre et les César anéantissaient en Orient et en Occident les vacillantes barrières nationales, le cosmopolitisme, comme principe philosophique, était élaboré et propagé par les représentants des deux écoles les plus populaires, les Cyniques nomades et les Stoïciens impassibles. Ils enseignaient la supériorité de la nature et de la raison, unique essence de tout ce qui existe, et le néant de toutes les divisions et de toutes les frontières artificielles et historiques. Ils disaient que l'homme par

sa nature même, c'est-à-dire, *tout* homme a une haute dignité et une haute destination qui consiste en la libération des entraves extérieures, des illusions et des passions, en l'inébranlable vaillance du héros :

> Si fractus illabatur orbis,
> Impavidum ferient ruinœ.

De ce point de vue, toutes les distinctions extérieures résultant des institutions et des nationalités sont illusoires et relatives. Cette notion philosophique d'une raison naturelle et par conséquent universelle, d'une vertu pour tout le monde et de droits égaux pour tous, inspira la jurisprudence romaine, et tout ce travail intellectuel eut pour résultat que la notion de « romain » s'identifia, et dans son extension et dans sa compréhension, avec celle d' « universel » (1).

III

Antérieurement au christianisme, le seul peuple juif a eu une forte conscience nationale. Mais elle était indissolublement unie à la religion, au juste sentiment de la supériorité de cette religion et au pressentiment de sa mission dans l'histoire universelle. La conscience nationale des Juifs n'a pas été satisfaite en réalité ; elle vécut d'espoir et d'attente. La brève grandeur de David et de Salomon fut idéalisée et devint l'âge d'or ; mais ce peuple, dont le sens historique a créé la première philosophie de l'histoire (2), ne pouvait pas se contenter de contempler le passé et devait projeter son idéal dans l'avenir. Cet idéal qui, dès le début, avait quelques traits d'une portée universelle, fut perfectionné par l'inspiration des prophètes et perdit tout caractère étroitement national : déjà Isaïe dit du Messie qu'il est l'étendard autour duquel s'assembleront tous les peuples, et l'auteur du livre de Daniel se place délibérément au point de vue de l'histoire *universelle*.

Mais cet universalisme messianique, qui exprimait la

(1) Bien que née en Grèce et hors de l'influence romaine, la philosophie stoïcienne ne se répandit qu'à l'époque romaine et eut une action pratique grâce surtout aux juristes romains.

(2) Voir ce qui est dit dans le livre de Daniel au sujet des monarchies universelles et du royaume du Fils de l'Homme.

vraie conscience nationale des Juifs et était comme la floraison de l'esprit populaire, resta le bien de quelques élus perspicaces ; et quand fut levé en Galilée et à Jérusalem l'étendard annoncé par les prophètes et destiné à tous les peuples, la majorité des Juifs suivit ses chefs officiels (les saducéens) et ses docteurs non officiels (les pharisiens) et se rangea du côté de l'exclusivisme national et religieux contre la réalisation de l'idéal prophétique. Le heurt inévitable de ces deux tendances, de ces « deux âmes » du peuple juif suffit à expliquer (du point de vue purement historique) cette grande tragédie du Golgotha d'où le christianisme est sorti.

Ce serait pourtant une faute patente que de lier au christianisme le principe du cosmopolitisme. L'enseignement du cosmopolitisme n'avait, pour les apôtres, aucune raison d'être. Le côté néfaste et immoral de la division en nations n'existait plus dans l' « univers » (1) de ce temps-là : la « pax Romana » avait détruit la guerre entre peuples. La pointe de l'universalisme chrétien était dirigée contre des divisions plus profondes et qui avaient gardé toute leur force pratique malgré les idées des prophètes, des philosophes et des juristes : la division religieuse entre le judaïsme et le paganisme, celle entre l'hellénisme (auquel se rattachaient les romains cultivés) et la barbarie, celle enfin entre les hommes libres et les esclaves ; cette dernière, d'ordre social et politique, était la plus néfaste et conservait toute sa force dans la vie réelle malgré les protestations théroïques des stoïciens. Ces divisions contredisaient le principe moral plus directement que ne pouvaient faire les divisions nationales, qui étaient au sein de l'empire romain aussi peu dangereuses que le provincialisme breton ou gascon au sein de la France contemporaine. De Juifs à païens, d'Hellènes à Barbares, d'hommes libres à esclaves n'existait aucune solidarité ; les uns étaient des êtres supérieurs, les autres des êtres inférieurs auxquels on refusait toute dignité morale et tout droit humain (2). Voilà pourquoi

(1) *Οἰκουμένη*, est l'appellation grecque de l'empire romain.

(2) Touchant l'opposition des Juifs et des païens, je n'ai pas en vue l'enseignement de Moïse, des Sages et des prophètes, qui ont tous reconnu aux païens les droits de l'homme ; j'ai seulement en vue la mentalité de la foule et de ses chefs.

l'apôtre a dû proclamer qu'il n'y a dans le Christ ni un Juif, ni un païen, ni un Hellène, ni un Barbare, ni un homme libre, ni un esclave, mais une *créature nouvelle*, autre chose que la réduction des rapports anciens au même dénominateur. L'idéal négatif des stoïciens, l'homme impassible indifférent à la ruine du monde, est changé par l'apôtre en un idéal positif : l'homme qui sympathise avec toute la création, qui s'approprie les douleurs et la mort souffertes par le Christ, qui, par suite, participe à son triomphe sur la mort et au salut du monde. De la conception abstraite de l'*homme universel* des philosophes et des juristes, la conscience chrétienne passe à l'*homme universel* réel et détruit ainsi complètement la vieille hostilité entre les diverses classes d'hommes. S'il sait « s'imaginer le Christ » (1), c'est-à-dire se pénétrer de l'esprit de l'Homme parfait et faire de Son image le modèle de sa vie et la règle de son action, *tout* homme participe de la divinité par la présence en lui du Fils de Dieu. Pour l'homme ainsi régénéré, l'individualité, la nationalité et toutes les autres différenciations cessent d'être des *frontières* pour devenir le fondement de l'union positive de l'humanité entière, c'est-à-dire le fondement de l'Eglise (dans sa véritable essence). De même que (suivant les paroles de l'apôtre Paul) la particularité de structure et de fonction d'un organe déterminé, l'organe visuel par exemple, le distingue des autres organes, mais, loin de le séparer du corps, est la base de sa participation propre à la vie de tout le corps et de son importance unique pour tous les autres organes et pour l'organisme entier, de même, dans le « corps du Christ » les particularités individuelles, loin de séparer chacun de tous, l'unissent à eux, servent de base à son importance pour eux, à son action positive sur eux et à leur action sur lui. L'*humanité entière* (en d'autres termes : l'Eglise enseignée par l'apôtre) n'est pas une notion abstraite ; elle est *la plénitude harmonieuse résultant de toutes les particularités positives* de la création régénérée, c'est-à-dire des particularités *nationales*, aussi bien que des particularités *individuelles*. En sa qualité d'organisme *parfait*, le « corps

(1) L'expression est de l'apôtre Paul

du Christ » ne peut être fait de simples cellules ; il doit contenir des organes plus compliqués et plus volumineux : ce sont les nations. Le caractère d'un peuple se distingue de celui d'un individu par la plus grande extension et la plus longue durée de l'être qui le possède, nullement par son principe (1), et puisque le christianisme ne nie pas l'*individu*, il ne peut nier la *nation*. La régénération spirituelle qu'il exige des individus et des peuples n'est pas l'anéantissement de leurs forces et de leurs particularités naturelles, mais seulement leur transformation, l'attribution à elles d'un nouveau contenu et d'une nouvelle orientation. De même que Pierre et Jean, après avoir été régénérés par l'esprit du Christ, ont conservé leurs particularités positives, les traits distinctifs de leurs caractères, et, loin de perdre leur individualité, l'ont vu au contraire, se préciser et se renforcer, de même il doit en être pour les peuples entiers quand ils acceptent le Christianisme.

Quand un peuple accepte la vraie religion et le principe absolu qu'elle contient, bien des choses de sa vie sont anéanties, mais toutes ces choses ne font pas partie des particularités positives de son caractère. Il existe de mauvais vouloirs collectifs, de mauvaises orientations de la vie d'un peuple, des péchés qui pèsent sur la conscience populaire ; il faut qu'un peuple se libère de tout cela, mais cette libération renforce la nationalité, élargit la sphère des manifestations du caractère positif de ce peuple.

Les premiers propagateurs de l'Evangile, n'eurent pas à s'occuper de la question nationale, qui ne jouait encore aucun rôle dans la vie de l'humanité, car, à cette époque,

(1) L'unique moyen d'expliquer génétiquement le caractère d'un peuple, par exemple du peuple juif, en dehors de toute influence géographique et historique, consiste à prendre le caractère du fondateur de ce peuple. La vérité intense de la caractéristique biblique de Jacob, l'ancêtre des Juifs (il en est de même de celle d'Ismaël, ancêtre des Arabes du Nord) doit être reconnue par tout esprit impartial quoi qu'il puisse penser de la valeur historique et concrète de ces traditions. Admettons même que l'homme appelé Jacob et ayant accompli les faits rapportés dans la Genèse n'ait jamais existé, il n'en reste pas moins que les Juifs ou du moins ceux de la tribu de Juda ont dû avoir un ancêtre commun ; et, si nous partons du caractère juif tel qu'il nous est donné, nous devons admettre que cet ancêtre avait les particularités typiques que la Bible attribue à Jacob. Voyez à ce sujet les *Observations sur la vie historique des peuples* de S. M. Soloviev et aussi ma *Philosophie de l'histoire biblique* dans l'*Histoire de la Théocratie*.

de nationalités déterminées, solides et conscientes, il n'en existait presque pas sur la scène de l'histoire. Pourtant nous trouvons dans le Nouveau Testament des indications nettes sur l'attitude *positive* qu'il faut avoir à l'égard de la nationalité. Dans son entretien avec la Samaritaine, le Christ dit : « *Le salut vient des Juifs* (1) ». Dans ses premiers conseils à ses disciples, Il leur dit : « Allez plutôt aux brebis de la maison d'Israël qui se sont perdues (2) ». Il montre ainsi d'une manière suffisante Son amour pour Son peuple. « Allez donc et instruisez *toutes les nations* (3) », dit-Il à ses disciples dans son dernier entretien. Ces paroles font voir qu'en dehors d'Israël, Il ne voyait pas seulement des individualités, mais des nationalités entières (4). De même, quand Paul se fit l'apôtre des Gentils, il ne devint pas cosmopolite ; séparé de la majorité de ses compatriotes sur la question la plus grave, la question religieuse, il ne se désintéressa pas de son peuple et de sa mission : « Je dis la vérité en Christ, je ne mens point (ma conscience m'en rend témoignage par le Saint-Esprit), en disant que j'ai une grande tristesse et un continuel tourment dans le cœur. Car je désirerais moi-même être anathème, et séparé du Christ à cause de mes frères, qui sont mes parents selon la chair ; qui sont Israélites ; à qui appartiennent l'adoption, la gloire, les alliances, l'établissement de la Loi, le service divin et les promesses ; qui descendent des patriarches, et de qui est sorti, selon la chair, Christ... Mes frères, le souhait de mon cœur et la prière que je fais à Dieu pour les Israélites, c'est qu'ils soient sauvés (5) ».

IV

Avant de réaliser l'idéale humanité, les nations doivent d'abord se rendre indépendantes. Suivons ce processus précisément là où il est tout à fait achevé, dans l'Europe

(1) Jean, IV, 22.
(2) Matthieu, X, 6.
(3) Matthieu, XXVIII, 19.
(4) Dans les Actes des Apôtres (I, 8), nous lisons : « Vous me servirez de témoin tant à Jérusalem que dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. » Ceci montre que le Sauveur reconnut à son œuvre universelle un point de départ local et national.
(5) Epître aux Romains IX, 1, 5 et X, 1.

occidentale. Les héritiers des apôtres qui eurent pour mission d'évangéliser tous les peuples, eurent bientôt affaire avec des peuples très jeunes qui manquaient de la plus élémentaire culture. L'Église les nourrit consciencieusement et, prolongeant ensuite sa tutelle, les mit à une école qui, sans être mauvaise, fut un peu unilatérale. L'adolescence et la jeunesse des peuples germaniques et latins sous la tutelle de l'église catholique (c'est ce qu'on appelle le Moyen-Age) s'achevèrent fort mal : c'est que les puissances spirituelles ne remarquèrent pas que leurs pupilles avaient atteint leur majorité et eurent la faiblesse, si naturelle à l'homme, de les obliger à garder leur ancienne situation. Les anomalies et les bouleversements qui en sont résultés sortent de notre sujet. Ce qui nous importe, c'est ce qui, malgré la différence et même l'opposition des conditions historiques s'est répété dans le développement national de tous les peuples, avec une telle régularité qu'on peut y chercher une loi générale de l'éthique et de l'histoire.

Pour des causes dont l'intelligence s'impose, l'*Italie* a été de tous les peuples européens celui qui a atteint le premier sa conscience naturelle. La ligue lombarde du XII[e] siècle marque nettement l'éveil du sentiment national. Mais ce ne fut là que le choc qui appela à la vie les vraies forces du génie italien. Au commencement du siècle suivant, la langue italienne rénovée exprima par la bouche de Saint François des sentiments et des idées d'une importance universelle, également accessibles au bouddhiste et au chrétien ; ici même, naît la peinture italienne avec Cimabue et ensuite, au commencement du XIV[e] siècle, apparaît l'œuvre infiniment riche de Dante, qui suffirait à elle seule à établir la grandeur de l'Italie. A partir de ce moment et jusqu'au XVII[e] siècle, l'Italie, mise en lambeaux par les luttes des cités et des podestats, par le pape et par l'empereur, par les Français et par les Espagnols, produisit tout ce pour quoi elle est si chère à l'humanité et dont les Italiens peuvent se glorifier à juste titre. Toutes ces productions immortelles du génie philosophique et du génie scientifique, du génie poétique et du génie artistique ont eu autant de prix pour les autres peuples, pour le monde entier, que pour les Italiens eux-mêmes. Il n'est pas douteux que les ouvriers

de la vraie grandeur de l'Italie ont été de vrais patriotes ; ils ont donné à leur patrie une valeur incomparable, mais ce n'a pas été de leur part une vaine prétention aboutissant à des exigences déplacées et immorales : ils ont réellement exprimé l'incomparable valeur de l'Italie dans des œuvres d'une absolue dignité. Ils n'ont pas pensé qu'il était juste et vrai de s'affirmer et d'affirmer leur patrie, mais ils se sont directement affirmés dans le beau et dans le vrai ; leurs productions ne sont pas bonnes parce qu'elles glorifient l'Italie, mais, au contraire, elles glorifient l'Italie parce qu'elles sont bonnes *par elles-mêmes*, bonnes *pour tous*. Dans ces conditions, le patriotisme n'a pas besoin qu'on le défende ou qu'on le justifie : il se justifie lui-même en se manifestant comme une force créatrice et non comme une réaction stérile ou comme l' « irritation d'une pensée vaine ». A cette puissance créatrice intérieure a correspondu une large pénétration de l'élément italien dans le monde de cette florissante époque. Les limites de l'influence de sa culture en Europe furent la Crimée à l'est et l'Ecosse au nord-ouest. L'Italien Marco Polo est le premier Européen qui pénètre en Mongolie et en Chine. Un autre Italien découvre le Nouveau Monde, et son continuateur, un Italien aussi, donne au Nouveau Monde son nom ; on imite les Italiens dans l'épopée, la poésie lyrique et le roman ; Shakespeare leur emprunte les sujets et la forme de ses drames et de ses comédies ; les idées de Giordano Bruno éveillent la pensée philosophique en Angleterre et en Allemagne ; la langue et les modes italiennes règnent partout sur les hautes classes sociales. Pendant cet épanouissement de la puissance créatrice et de l'influence nationales, les Italiens n'ont évidemment pas cherché que l'Italie fût à eux (elle était au contraire à tout le monde) ; ils ont cherché ce qui pouvait leur donner une importance universelle, c'est-à-dire qu'ils se sont préoccupés de ces idées objectives de beauté et de vérité, qui recevaient de l'esprit italien des expressions nouvelles et dignes. Quelle est la conception de la nationalité qui en découle ? L'histoire nationale de l'Italie permet-elle d'affirmer que la nationalité est un être se suffisant à lui-même, existant en soi et pour soi, quand on voit que cette nation glorieuse

n'a vécu que par ce qu'elle contenait d'universel et qu'elle l'a incarné *pour tous* et non pas seulement pour soi.

La nationalité *espagnole* s'est développée dans des conditions tout à fait différentes. Pendant sept siècles, les Espagnols ont formé l'aile droite du christianisme dans sa lutte contre le monde musulman ; et au moment même où Byzance, aile gauche du christianisme, venait d'être renversée par l'ennemi, les Espagnols remportaient une victoire décisive. Cette lutte acharnée et victorieuse a fait la vraie gloire nationale des Espagnols. Haïr les Musulmans, les mépriser et chercher à les réduire sont choses interdites à un peuple chrétien ; mais se garder d'eux au moment où ils envahissaient l'Europe fut une nécessité pour le christianisme. Malgré toutes ses déformations historiques, le christianisme contient l'absolue vérité à laquelle appartient l'avenir ; c'est pourquoi le fait d'avoir défendu les frontières matérielles de la confession et de la culture chrétiennes contre les attaques menaçantes des autres religions, a été un incontestable service rendu à l'humanité. Si l'Europe occidentale avait eu la même destinée que l'Asie occidentale et que la péninsule balkanique, le progrès historique n'en aurait-il pas souffert, même si on laisse de côté le point de vue de la foi pour se placer strictement au point de vue de la culture (1) ? En se débarrassant des Maures, les Espagnols travaillaient pour tous et le savaient ; il ne leur est pas venu l'idée de dire : « L'Espagne aux Espagnols » (sinon pourquoi ne fussent-ils pas allés plus loin et n'eussent-ils pas dit : la Castille aux Castillans, l'Aragon aux Aragonais et ainsi de suite ?) ; ils ont compris qu'il fallait

(1) A un certain moment la culture maure en Espagne ne fut pas inférieure à la culture chrétienne, et même, sous certains rapports elle lui fut supérieure, mais l'histoire nous montre que les civilisations musulmanes n'ont pas de durée ; celle d'Espagne se serait certainement effondrée, comme s'étaient effondrées celles de Damas, de Bagdad ou du Caire, et aurait été remplacée par une barbarie analogue à la barbarie turque. Si des bachi-bouzouks s'emparaient de Londres et si la Saxe souffrait d'incessantes incursions Kurdes, que deviendrait le British Museum et les librairies de Leipzig ? C[illegible] ad hominem. Tout en reconnaissant les qualités relatives de la religion des Musulmans et la grandeur de sa mission historique en Asie et en Afrique, il ne faut pas oublier que cette religion rejette l'idéal moral suprême et absolu, le principe de la divinisation de l'humanité, qu'elle ne peut donc pas régner équitablement sur les peuples chrétiens et que la victoire de l'Europe sur les Musulmans a été, en même temps qu'une nécessité historique en général, un service rendu aux peuples chrétiens par les nations qui ont été particulièrement actives dans la lutte.

dire : « L'Espagne au christianisme et le christianisme au monde. » Ils ont été tout à fait sincères, ils ont voulu servir leur religion parce qu'elle est universelle et est le bien suprême de tous les hommes ; et on peut seulement leur reprocher d'avoir eu du christianisme une conception fausse et unilatérale. La solidité et la limitation de l'esprit national espagnol ont été faites par cette lutte de sept siècles, lutte pour le bien général, mais menée surtout les armes à la main (1). Plus que tous les autres peuples, les Espagnols ont défiguré la vérité chrétienne dans le domaine de l'action ; plus délibérément que tous, ils ont fait une place à la violence. Comme tous les peuples au Moyen-Age, les Espagnols ont basé leur conception du monde sur la distinction des deux glaives : le spirituel, appartenant aux moines dirigés par le pape, et le temporel, appartenant aux chevaliers commandés par le roi ; mais ces deux glaives ont été tellement unis entre eux chez les Espagnols qu'ils ont perdu leurs qualités distinctives ; le glaive spirituel a fini par être aussi matériel et aussi dominateur que l'autre et même plus vexatoire et moins noble. Il suffit pour s'en convaincre de se souvenir que l'Inquisition a été établie à deux reprises par les Espagnols : au XIIIe siècle par le moine Dominique, et au XVe siècle par le roi Ferdinand (2). Tandis que la lutte des chevaliers espagnols contre les conquérants musulmans a été profitable au christianisme et a fondé la grandeur de l'Espagne, au contraire les actes du « glaive spirituel » contre les Maures *vaincus* et les

(1) Surtout, mais non pas exclusivement. L'Espagne a eu des défenseurs purement spirituels du christianisme ; c'est le cas de Raymond Lulli, qui consacra sa vie à la propagation de la vraie foi par le seul moyen de la persuasion. Au début de sa carrière, il inventa une méthode spéciale, qui lui paraissait communiquer aux dogmes de la religion le caractère d'évidence des vérités de la mathématique pure et de la logique formelle. Plus tard, il se fit missionnaire et fut tué pour avoir pacifiquement enseigné l'Evangile chez les barbares.

(2) Notons comme une coïncidence curieuse le fait qu'en Orient aussi, à Byzance, la première inquisition, celle contre l'hérésie manichéenne, a été établie au IVe siècle par un *Espagnol*, Théodore. Il est curieux aussi que l'hérésie albigeoise contre laquelle fut d'abord dirigée l'inquisition dominicaine, était un rameau directement issu de l'hérésie manichéenne contre laquelle, neuf siècles auparavant, l'empereur Théodore avait lancé ses « inquisiteurs ». Peu avant, le triste rôle joué dans l'histoire par la nation espagnole en matière de contrainte religieuse était annoncé par le fait que la première exécution capitale pour crime religieux (celle de l'hérétique Priscillien) fut confiée par le pouvoir temporel à deux évêques espagnols. Ce fait encore inouï souleva des protestations en Italie (Saint Ambroise de Milan) et en France (Saint Martin de Tours) .

Juifs sans armes ont été une déformation de l'esprit du christianisme, une honte pour l'Espagne et la première cause de sa chute. Les fruits amers de ce péché fatal n'ont pas mûri d'un coup. L'Espagne a encore rendu un service positif à l'intérêt général : elle a répandu le christianisme par de-là l'Océan. Les chevaliers et les aventuriers espagnols ont soumis à une certaine culture chrétienne la plus grande partie du Nouveau Monde ; ils ont débarrassé toute une région (le Mexique) d'un paganisme satanique, dont les horreurs (1) font pâlir celles de l'Inquisition elle-même ; ils ont fondé dans l'Amérique centrale et méridionale une douzaine d'Etats nouveaux, qui, bien que faiblement, ont pourtant participé à la vie générale des hommes ; en même temps des missionnaires espagnols (parmi eux se trouvait un saint authentique, le jésuite François-Xavier) ont porté pour la première fois l'Evangile dans l'Inde et le Japon. L'Espagne a continué de considérer que sa mission est de défendre, contre ses ennemis les plus dangereux et les plus proches, le christianisme, tel qu'elle l'entend, c'est-à-dire, l'Eglise catholique. Au XVIe siècle, les protestants remplacèrent les Musulmans. Nous pouvons aujourd'hui considérer la Réforme comme un moment nécessaire de l'histoire du christianisme. Ses contemporains ne pouvaient pas avoir cette opinion. Ou bien ils devenaient protestants, ou bien ils voyaient dans le protestantisme un attentat diabolique dirigé contre le vrai christianisme incarné dans l'Eglise. Pour l'Espagne qui, durant toute son histoire, avait été liée à l'idée catholique, la question d'un choix à faire ne se posait même pas. Toutes les forces d'une puissance, qui était alors de beaucoup la plus considérable, furent employées à étouffer le nouveau mouvement religieux. La tentative fut injuste dans son principe, effroyablement sanguinaire dans son exécution et désespérément vaine dans ses résultats ; il n'est pas douteux que l'Espagne, dont le héros « chrétien » et national fut le duc d'Albe, a commis une faute, et l'on ne peut, à la décharge des Espagnols, qu'invoquer les circonstances atténuantes. Ils étaient aveuglément mais sincèrement convaincus d'être du côté du bien

(1) On trouvera un exposé impartial de ces faits dans le livre de A. Réville consacré à la religion des Mexicains et des Péruviens.

le plus précieux et le plus cher, du côté de l'unique vraie religion menacée par des apostats et des athées emportés par l'esprit du mal. Dans leur guerre nationale contre le protestantisme, les Espagnols ont combattu pour un principe universel, le principe de la tutelle extérieure d'une institution divine sur l'humanité. C'était un universalisme faux et inconsistant ; mais ses défenseurs croyaient sincèrement en lui et le servaient sans la moindre préoccupation égoïste, soit individuelle, soit nationale. En même temps, et pour lutter pacifiquement contre le protestantisme, le génie espagnol d'Ignace de Loyola a fondé l'Ordre des Jésuites, dont on peu penser tout ce qu'on voudra, mais auquel on ne refusera pas un caractère universel, international. Ainsi, en faisant de la lutte contre le protestantisme une idée nationale, les Espagnols ne la séparaient pas des intérêts du bien général, tels qu'ils le comprenaient. L'échec de la lutte pour le catholicisme, en déchirant l'empire espagnol, n'a pas détruit les forces spirituelles de la nation espagnole ; l'énergie morale qui s'était employée à une œuvre mal conçue, mais de portée générale, trouva une autre et une meilleure expression idéale : pendant le XVI[e] et le XVII[e] siècle, l'Espagne apporte une contribution qui est loin d'être modeste au trésor de la haute civilisation, dans les domaines de l'art, de la poésie et du mysticisme contemplatif. Dans ces domaines, le génie espagnol a abordé des sujets qui avaient de l'importance pour toutes les nations et non pas pour le peuple espagnol seulement ; et ses productions, bien qu'ayant à un haut degré des traits nationaux, qui d'ailleurs leur venaient naturellement et sans la moindre intention de la part des auteurs, ses productions eurent incontestablement un intérêt universel et soutinrent la gloire de l'Espagne au moment où ses forces physiques disparaissaient et où ses armes souffraient de justes défaites. Pendant le XVI[e] et le XVII[e] siècle, et malgré l'hostilité naturelle qu'éprouvait la moitié de l'Europe pour les cruels défenseurs de la vieille religion, l'influence de la culture espagnole a rivalisé non sans succès avec celle de la culture italienne.

Le plus haut épanouissement de l'esprit *anglais* peut être brièvement exprimé par cinq noms : Bacon, Shakes-

peare, Milton, Newton et Penn. A ces noms est attaché ce qui est précieux et cher pour toute l'humanité, ce par quoi tous les peuples sont les obligés de l'Angleterre, ce qui n'a rien de commun avec les prétentions et les exigences d'un nationalisme exclusif. A ce nationalisme n'ont pas pensé les fondateurs de la grandeur nationale anglaise. L'un a pensé à la vraie connaissance de la nature et de l'homme, à la meilleure méthode et au meilleur système scientifique, l'autre a pensé à l'expression esthétique de l'âme humaine, des passions, des caractères, de la vie et de ses destinées et il n'a pas craint de prendre ses sujets dans les littératures étrangères et de transporter à l'étranger l'action de ses drames. Les grands chefs du mouvement puritain, avec Milton pour génial prophète, ont pensé avant tout à organiser la vie conformément à l'idéal biblique qu'ils considéraient comme également obligatoire pour tous les peuples. Ces Anglais n'ont pas craint de faire *leur* et de transporter au delà de l'océan un idéal qui était *juif* par ses origines et germain par la forme que le protestantisme lui avait donnée... Quant au plus grand représentant de la science moderne, il a, avec son tour d'esprit anglais, découvert la plus haute loi du monde physique considéré comme un organisme aux parties solidaires ayant en son sein pour principe d'unité ce qu'il a appelé un « instrument de la divinité ».

Une expérience scientifique pénétrant de toutes parts le large monde, un profond humanisme esthétique, les grandes idées de liberté religieuse et de liberté politique, enfin la magnifique conception de l'unité de l'univers matériel, voilà ce qu'a créé la nationalité anglaise par l'entremise de ses héros et de ses génies. La formule « l'Angleterre pour les Anglais » eût été trop étroite pour ces hommes ; ils pensaient que le monde entier est pour les Anglais, et ils en avaient le droit parce qu'ils étaient eux-mêmes pour tout le monde. L'élément anglais s'est répandu sur la terre dans des proportions correspondant à sa haute valeur morale. Certes les négociants anglais ont gardé et gardent leur intérêt ; mais il n'est pas donné à toutes les espèces de négociants de coloniser l'Amérique du Nord et d'en faire une grande nation nouvelle ; en effet, les Etats-Unis ne reposent pas sur les Indiens Peaux-

Rouges ou sur les nègres, mais sur les blancs d'origine anglaise et sur les idées religieuses et politiques des Anglais ; il n'est pas donné à toutes les espèces de négociants de dominer l'Hindoustan et de créer, sur le terrain de la sauvagerie la plus parfaite, l'Australie civilisée (1).

L'époque de la grande Révolution et des guerres napoléoniennes est, sinon à cause de son contenu, du moins à cause de la tension intérieure de la vie populaire et de la largeur de l'action au dehors, le point culminant du développement national de la *France* ; c'est alors que ce pays a le mieux exprimé son universelle importance. Certes les droits de l'homme et du citoyen ont été à moitié imaginaires ; certes, la trinité révolutionnaire : liberté, égalité, fraternité, s'est réalisée d'une manière assez étrange. En tout cas l'enthousiasme de ce peuple pour ces idées universelles démontrent avec une suffisante clarté qu'il était étranger à tout nationalisme étroit. La France voulait-elle n'être que « pour les Français » lorsqu'elle s'est donnée à un homme à demi italien, afin qu'il emploie ses forces à détruire le vieux régime dans l'Europe entière et porte partout les universels principes d'égalité civile, de liberté religieuse et de liberté politique ? En dehors de cette époque, la France s'est d'ailleurs toujours distinguée par son universelle intelligence et son caractère communicatif : elle sait et veut s'assimiler les idées d'autrui, leur donner une forme achevée et accessible à tous et les rendre alors à l'univers. Cette propriété, qui fait de l'histoire de la France le résumé brillant et clair de l'histoire européenne, saute trop aux yeux et a trop souvent été relevée pour qu'il soit nécessaire d'en parler longuement.

Après avoir manifesté par la Réforme la puissance de son esprit national, l'*Allemagne* a occupé, du milieu du XVIIIe au milieu du XIXe siècle, dans le domaine de la

(1) Instruits dans les écoles anglaises, les Hindous parlent maintenant (dans les journaux anglais ou dans les journaux indigènes organisés à l'anglaise) de l'oppression anglaise et de la nécessité d'une union et d'une émancipation nationales. Pourquoi n'y ont-ils pas pensé avant ? C'est que les notions de nationalité, d'esprit populaire, de dignité nationale, de patriotisme, de solidarité, de progrès leur viennent des Anglais et que, malgré leur antique sagesse, ils n'ont pas été capables de les acquérir par eux-mêmes au cours de deux mille ans et demi d'histoire.

MOSCOU. — L'UNIVERSITÉ.

haute culture intellectuelle et esthétique, le premier rang qui avait appartenu à l'Italie à la fin du Moyen-Age et au commencement des temps modernes. L'universelle portée de la Réforme, de la poésie de Gœthe, de la philosophie de Kant ou de Hegel n'a pas besoin d'être démontrée. Remarquons pourtant que, pour l'Allemagne comme pour l'Italie, l'époque de la plus haute floraison spirituelle des forces nationales a été une époque de faiblesse et de division politiques.

Le large idéalisme de l'esprit *polonais*, sensible aux influences étrangères jusqu'à l'enthousiasme, constitue le trait caractéristique évident de ce peuple. Cet universalisme des Polonais leur a valu, de la part des nationalistes étroits, l'accusation de « trahir les Slaves ». Mais celui qui connaît les grands représentants de la pensée polonaise, Mitskévitch, Krassinsky, Toviansky, Slovatsky, celui-là sait combien leur universalisme exprimait la grande force du génie national.

En ce qui concerne la *Russie*, qui exprima l'esprit de notre peuple avec plus de netteté et de force que ce tsar qui, d'une main puissante, détruisit à jamais notre exclusivisme national et que ce poète qui eut le don de rester entièrement russe en « s'incarnant » dans tous les génies étrangers (1) ? Les deux noms de Pierre-le-Grand et de Pouchkine suffisent à établir que notre esprit national n'a atteint sa propre dignité qu'en se mettant largement en communication avec l'humanité entière, nullement en restant étranger à elle.

Sans passer en revue tous les autres peuples, mentionnons ici la Hollande et la Suède. La gloire nationale et la prospérité de la Hollande ont été la conséquence de sa lutte pour la foi contre la violence espagnole, après quoi ce petit Etat, loin de s'enfermer dans une indépendance chèrement conquise, fut pour toute l'Europe le refuge avoué de la pensée libre. La Suède à son tour a manifesté son importance nationale sous Gustave-Adolphe, quand elle mit ses forces au service de l'intérêt général dans la

(1) Assertion fameuse de Dostoïevsky, qui, dans les meilleures parties de son œuvre, a eu, lui aussi, ce caractère d'universalité.

lutte de la liberté religieuse contre une politique d'unification violente.

V

L'histoire de tous les peuples, anciens et modernes, qui ont eu une action directe sur les destinées de l'humanité, nous donne un seul et même enseignement : au moment de leur apogée, tous les peuples ont établi leur importance et affirmé leurs caractères nationaux par quelque chose de très général, de *supernational*, en quoi ils ont cru, qu'ils ont servi et qu'ils ont réalisé par des œuvres dont le point de départ et les moyens d'expression sont nationaux, mais dont le contenu et les résultats objectifs sont universels. Les peuples vivent et agissent non pas en leur nom ou au nom de leurs intérêts matériels, mais au nom de leurs idées, c'est-à-dire de ce qui leur paraît le plus important, *de ce qui est nécessaire au monde entier, de ce par quoi ils peuvent lui être utile*. Ils vivent non seulement pour eux-mêmes, mais pour tous. Ce en quoi croit un peuple, ce qu'il fait avec foi, lui paraît bon *absolument*, c'est-à-dire bon en soi, bon pour tous ; en général, il ne se trompe pas. Les représentants historiques d'un peuple peuvent parfois mal entendre les deux aspects de l'idée à la fois nationale et universelle qu'ils défendent et leur activité aboutit alors au mal et à l'insuccès. Philippe II et le duc d'Albe ont mal compris l'idée de l'unité de l'Eglise, la Convention n'a pas mieux compris l'idée des droits de l'homme ; mais les fausses conceptions passent, les idées restent et s'expriment par des manifestations nouvelles et meilleures, pourvu qu'elles aient vraiment leurs racines dans l'âme du peuple.

Autant l'œuvre d'un peuple, c'est-à-dire ce qu'il réalise vraiment, est universelle, autant est universelle dans son objet la vraie *conscience* nationale. Le peuple ne se conçoit pas alors abstraitement, comme un sujet vide, et indépendamment du contenu et du sens de sa vie ; il se conçoit précisément en ce qu'il fait et par rapport à ce qu'il fait et veut faire, à ce qu'il croit, à ce qu'il sert.

Mais si, comme cela ressort clairement de l'histoire

les peuples ne se prennent pas eux-mêmes pour but de leur vie et ne séparent pas leurs intérêts matériels de leurs conditions idéales et supérieures, aucun de nous n'a le droit, quand il aime son peuple, de faire abstraction du sens de la vie de ce peuple et de mettre les intérêts matériels de sa nation avant ses exigences morales. Si les peuples, quand ils créent vraiment et prennent conscience d'eux-mêmes, affirment l'universel par quoi ils ont de l'importance pour tous et par quoi ils sont solidaires de tous, comment un vrai patriote pourrait-il, au nom de l'intérêt de son peuple, briser la solidarité qui l'unit aux autres peuples, haïr et mépriser les étrangers ? Si les peuples eux-mêmes voient leur bien dans le bien général, comment le patriotisme peut-il mettre le bien d'un peuple dans ce qui le distingue des autres peuples et l'oppose à eux ? Evidemment, ce bien ne sera pas le bien moral idéal que désire le peuple lui-même et le faux patriote ne se dressera pas contre les étrangers, mais contre ses compatriotes et leurs meilleures tendances. Mais, dira-t-on, n'existe-t-il pas de haines nationales ? Certes si. Elles existent, comme autrefois le cannibalisme, comme un fait zoologique condamné par la conscience des peuples eux-mêmes dans ce qu'elle a de meilleur. Ramené à un principe abstrait, ce fait pèse sur la vie des peuples, trouble leur sens et arrête leur élan, *car le sens et l'élan de chaque peuple dépendent de son accord avec tous les autres.*

Contre le faux patriotisme ou le faux nationalisme, qui soumet la plus haute conscience nationale aux instincts bestiaux, le cosmopolitisme aura raison d'appliquer absolument la loi morale sans tenir compte des différences nationales. Mais le principe moral lui-même, si on le suit logiquement jusqu'au bout, ne permet pas qu'on se contente de cette exigence négative du cosmopolitisme.

Admettons que l'objet immédiat de tout rapport moral soit l'individu pris à part. Mais l'une des particularités essentielles de cet individu, le prolongement et l'élargissement direct de sa personne, est sa nationalité (au sens positif de force créatrice, de type et de caractères nationaux). Cette nationalité n'est pas un fait purement physique : c'est une détermination psychologique et morale. Au degré

de développement qu'a atteint l'humanité, le fait, pour un individu, d'avoir une nationalité déterminée est renforcé par un acte de conscience et de volonté. La nationalité est ainsi une propriété intérieure qu'on ne peut séparer de l'individu, une qualité qui lui est chère au plus haut point. Et comment alors serait-il possible d'avoir avec cet individu des rapports moraux, si l'on n'accepte pas l'existence de ce qui a pour lui une telle importance ? Le principe moral n'autorise pas à transformer un individu réel, un homme vivant, avec ses caractéristiques nationales essentielles, en un sujet abstrait et vide, séparé des particularités qui le déterminent. Si nous devons accepter la dignité d'un tel homme, cette obligation s'étend à toutes les qualités positives auxquelles il lie sa dignité ; si nous aimons un homme, nous devons aimer sa nationalité, puisqu'il l'aime et ne se sépare pas d'elle. Un idéal moral supérieur exige que nous aimions tous les hommes comme nous-mêmes ; et puisque les hommes n'existent pas hors des nationalités (de même que les nationalités n'existent pas hors des individus) et que le bien national est devenu un bien moral, intérieur et non pas simplement physique, il s'ensuit logiquement que *nous devons aimer toutes les nationalités comme la nôtre*. Cette règle exprime le patriotisme considéré comme un sentiment naturel et fondamental, comme une obligation directe de l'individu à l'égard de son œuvre collective la plus proche. Ce sentiment se libère en même temps des formes animales de l'égoïsme national ; il devient le fondement de rapports positifs avec toutes les autres nationalités et s'accorde avec le principe moral absolu. L'importance de cette obligation d'aimer les autres nationalités ne dépend en aucune manière de la réponse qu'on donne à la question métaphysique de savoir si les peuples sont des êtres collectifs indépendants des individus qui les composent. Si d'ailleurs la nationalité n'existait que dans les unités concrètes qui participent d'elle, elle serait *en eux* une particularité positive, que nous pourrions estimer et aimer chez les étrangers aussi bien que chez nos compatriotes. Si de pareils rapports deviennent règle efficace, les *différences* nationales se conservent, s'accusent même, deviennent plus nettes ; seules disparaissent les *divisions*

et les insultes qui constituent un obstacle radical à l'organisation morale de l'humanité.

L'obligation d'aimer les autres nationalités comme la sienne propre n'implique nullement l'*identité psychologique* des sentiments, mais seulement l'*égalité morale* des volontés : je dois désirer pour tous les autres peuples le même vrai bien que je désire pour mon peuple à moi : cet « amour de bonne volonté » doit être le même dans les deux cas, parce que le vrai bien est un et indivisible. Il va de soi que cet amour moral est lié à l'intelligence psychologique et à la justification des particularités positives de toutes les nations étrangères ; quand notre volonté morale détruit la folie et la grossièreté des haines nationales, nous commençons à connaître et à apprécier les nationalités étrangères et elles commencent à nous *plaire*. Mais cet « amour de justification » ne peut être identique à celui que j'ai pour mon propre peuple, tout comme le sincère amour que l'Evangile m'ordonne d'avoir pour mon prochain, s'il doit être, au point de vue moral, égal à celui que j'ai pour moi, ne peut pas lui être psychologiquement identique. *Moi* et *mon peuple* gardons la supériorité incontestable d'être des points de départ. Avec ce malentendu disparaît toute objection sérieuse contre notre principe : *Aime tous les autres peuples comme tu aimes le tien* (1).

[*Opravdanie dobra. Nravstvennaia philosophiia* (La justification du bien. Philosophie morale) — Troisième partie, ch. XIV.]

(1) Je ne puis considérer comme sérieuse la remarque d'un critique qui prétend que l'on ne peut pas autant aimer les peuples étrangers que le sien puisqu'il est nécessaire en temps de guerre de combattre contre ceux-là pour celui-ci. N'est-il pas clair qu'il faut déduire la *norme morale* des rapports internationaux, non pas du fait de la guerre, mais d'un autre fait ? Sinon, pourquoi ne pas déduire la norme des relations individuelles de faits du genre de cette rixe sanglante entre un artiste et un fonctionnaire dont les journaux ont récemment parlé ?

LA PEINE DE MORT

I

L'institution de la peine de mort est la dernière place-forte importante du droit pénal *barbare* (simple transformation des coutumes *sauvages*) dans la vie moderne. Le problème qu'elle pose peut être considéré comme résolu. On voit s'éclaircir chaque jour la foule épaisse de défenseurs que, dans un passé encore proche, groupait autour d'elle cette vieille idole à demi pourrie, qui vacille sur ses deux pieds d'argile : la théorie des représailles et celle de l'intimidation.

L'intéressant tableau de statistique comparée que le professeur N. S. Tagantsev (1) emprunta au livre de Hetzel, fait sauter aux yeux le rapide progrès de la science touchant cette question. Hetzel, dont le travail à ce sujet se distingue par la richesse de sa bibliographie, prend toute la littérature occidentale consacrée à cette question depuis plus de cent ans (il commence au livre fameux de Beccaria, *Dei delitti et delle pene* et va jusqu'en 1869). Dans la première moitié du XVIIIe siècle, les défenseurs de la peine de mort étaient encore nombreux et l'emportaient sur ses adversaires (61 contre 45) ; mais dès le début du XIXe siècle, le rapport se renverse : il est de 79 contre 128 ; enfin, pendant la période où écrivait Hetzel (1848-1869), le nombre des adversaires de la peine de mort (158) est plus de *trois fois* supérieur à celui de ses défenseurs (48), et encore faut-il remarquer qu'avec sa « Billigkeit » allemande, Hetzel range parmi ces derniers les criminalistes qui, s'opposant en principe à la peine de mort, admettent son application à titre transitoire. Si l'on ne s'arrêtait pas à 1869, on arriverait à des résultats encore plus concluants. C'est ainsi qu'en Russie, depuis la mort de Baratiev et de Lokhvitsky, il n'est plus resté *un seul* criminaliste ayant un nom dans

(1) *Cours de droit pénal russe*, p. 1424 (tome IV, Saint-Pétersbourg, 1892).

la science, qui soit prêt à défendre la peine de mort.

A cette évolution de la conscience théorique du droit correspond une évolution parallèle de la pratique juridique, législative et judiciaire. D'abord on voit se réduire étonnamment le domaine même de la peine de mort, le nombre des crimes pour lesquels elle est prévue. En France, à la fin du XVIII[e] siècle et avant la révolution, le nombre de ces catégories de crimes était de 115 (il y entrait la contrebande, le prosélytisme protestant, l'inceste, l'impression et la dispersion des livres interdits) ; déjà dans le Code pénal de 1810, ce chiffre est réduit à 38 et il est encore diminué avec les lois de 1832 et de 1848. En Allemagne et en Autriche le code de Charles-Quint, qui resta en vigueur jusque dans le courant du XVII[e] siècle, appliquait la peine de mort à 44 espèces d'actions criminelles (de ce nombre étaient la rédaction de libelles, la destruction des bornes, la bigamie, le vol des fruits et des poissons) ; aujourd'hui la peine de mort n'est prévue que dans deux cas : assassinat prémédité et attentat à la vie de l'Empereur. En Angleterre, suivant des statuts en vigueur encore au commencement du XIX[e] siècle, le nombre de toutes les atteintes à la loi, punissables de la peine de mort atteignait, grâce à des subdivisions casuistiques, le chiffre monstrueux de 6789 ; ce dernier nous étonne moins, quand nous savons que la peine de mort s'appliquait à des délits dans le genre de ceux-ci : abatage d'arbres, mutilation du bétail d'autrui, vol de plus d'un schelling avec circonstances aggravantes, vol simple de cinq schellings, vol de lettres, banqueroute frauduleuse, menaces écrites, dorure de pièces de monnaie en argent ou argenture de pièces en bronze.

Dès les premières années du XIX[e] siècle, commence en Angleterre la réduction en fait, et ensuite législative, de cette extraordinaire pénalité ; les choses allèrent particulièrement vite pendant la première moitié du règne de Victoria, et, après la révision radicale des lois en 1861, des 6789 crimes punissables de la peine de mort, il n'en resta plus que deux : la trahison et l'assassinat. Depuis lors, le projet de suppression complète de la peine de mort a été plusieurs fois porté au parlement et le vote de ce projet, qui a déjà eu une majorité dans une commission parlemen-

taire, n'est plus qu'une question de temps. La peine de mort a été complètement rayée de la législation pénale en Roumanie (1864), en Portugal (1867), en Hollande (1870), et en Italie (1890). Supprimée en Suisse par la constitution de 1874, elle a été, cinq ans après, rétablie dans 8 cantons (sur 25) et n'y est d'ailleurs presque jamais appliquée. En Russie, le mouvement de la législation contre la peine de mort a commencé plus tôt que dans les autres Etats, mais il n'a pas abouti à la suppression complète, comme c'est le cas pour les pays ci-dessus énumérés. Bien que cette peine ne fût pas appliquée *de jure* aux crimes de droit commun depuis le commencement du règne de l'Impératrice Elisabeth Petrovna, elle dura en fait pendant plus de cent ans sous la forme de ces monstrueuses peines corporelles dont la conséquence nécessaire (et parfois le but prévu) était la mort affreuse du criminel. Après la suppression de cette espèce de punitions sous le règne de l'Empereur Alexandre II, la peine de mort sortit en fait et en droit de notre système judiciaire général et ne persista que comme une mesure répressive dans certains cas exceptionnels : tantôt c'est le crime qui est exceptionnel (crime politique), tantôt c'est la juridiction (conseils de guerre), soit parce que l'accusé est un militaire et qu'il s'agit des exigences de la discipline, soit parce qu'il y a état de siège limité à une région et pour un temps déterminé ; tantôt enfin l'exception vient du caractère plus particulièrement dangereux du crime. Dans le premier cas, le fondement de l'exception est, dans son genre, général ; dans le second cas, il est particulier ; dans le troisième, il est individuel et doit être déterminé pour chaque nouveau fait.

Tout ce qui précède se rapporte à la limitation de plus en plus étroite de la pénalité capitale dans la loi ; on peut suivre le même progrès dans les faits en constatant la très grande diminution du nombre des condamnations à mort et surtout des exécutions capitales. Aux siècles passés et bien que la population fût relativement clairsemée, la somme annuelle des exécutions capitales dans chaque Etat européen se nombrait par milliers. C'est ainsi qu'en Angleterre, pendant les 14 dernières années du règne d'Henri VIII, on exécuta près de 72,000 personnes, ce qui donne un

peu plus de 5,000 exécutions par an. Sous Elisabeth, dont le règne dura de 1558 à 1603, il y eut plus de 89,000 exécutions, soit près de 2,000 par an. Au commencement du XIXe siècle et bien que la population ait sensiblement augmenté, les exécutions capitales d'une année ne se comptent plus par milliers, mais par centaines et même par dizaines : pendant vingt ans (1806-1825), on exécuta 1,614 personnes, soit 80 par an (120 en 1813 et 115 en 1817), et pendant le règne de Victoria les chiffres oscillent entre 10 et 38. En France, de 1820 à 1830, le chiffre annuel moyen des exécutions capitales a été de 72 ; de 1830 à 1840, il n'a été que de 30 ; 34, de 1840 à 1850 ; 28 de 1850 à 1860 ; 11, de 1860 à 1870 ; 11 encore de 1870 à 1880 ; 5 seulement de 1880 à 1890. En Autriche, on a 7 exécutions capitales par an de 1860 à 1870 ; on n'en a que deux de 1870 à 1880.

« C'est pourquoi, dit avec raison le professeur Tagantsev, il n'est pas besoin d'être prophète pour prévoir que le temps est proche où la peine de mort sera exclue des codes pénaux et que nos descendants trouveront nos discussions sur la peine de mort aussi étranges que nous paraît à nous le problème de la nécessité et de la légitimité de la roue ou du bûcher (1) ».

Mais tant que cet avenir proche et désiré n'est pas encore venu et que cette survivance barbare n'est pas sortie complètement de la législation et de la pratique judiciaire de la majorité des Etats de l'Europe, il est impossible de laisser en repos notre conscience sociale et de ne pas lui rappeler sans cesse cette honte. Aussi, bien qu'une nouvelle tentative d'éclaircissement moral et juridique soit la mille et unième ou la mille et deuxième, on ne peut la tenir pour superflue (2).

(1) *Loc. cit.*, p. 1450.

(2) De toute la littérature sur la peine de mort, littérature dont notre criminaliste dit qu'il est « presque impossible de l'embrasser tout entière », j'ai pu, n'étant pas spécialiste, me contenter d'extraire les ouvrages suivants : Guizot, *De la peine de mort*, 2e éd., 1838 ; Mittermaier, *Die Todesstrafe*, 1862 ; Berner, *Abschaffung der Todesstrafe*, 2e éd., 1863 ; Kistiakovsky, *Etude sur la peine de mort*, 2e éd., 1896. A ces bibliographies je dois ajouter le résumé de la question dans le cours plus haut cité de N. S. Tagantsev (tome IV, pp. 1234-1253 et 1422-1450). J'ai pris mes données de fait surtout chez Kistiakovsky et Tagantsev. Quant à ma condamnation absolue de la peine de mort, elle exprime une opinion que j'avais avant de faire connaissance avec cette littérature. Dans mon enfance

II

En étudiant (dans notre précédent chapitre (1) le point de vue suivant lequel la peine est le mal fait en réponse au mal, nous n'avons fait attention qu'aux deux termes extrêmes de ce point de vue — le *terminus a quo*, la coutume grossière et primitive de la vengeance sanglante, coutume liée au régime de la société familiale, et le *terminus ad quem*, la théorie scolastique abstraite et « absolue » des égales représailles. Mais il existe, dans le développement du droit pénal, un troisième élément qui, depuis longtemps, y a perdu toute influence pratique directe, mais qui pourtant n'est pas sans action secrète sur les esprits ennemis des nouveautés et notamment en ce qui touche à la peine capitale.

Il n'est pas douteux que la distinction des normes et institutions politico-juridiques d'avec les normes et institutions religieuses est un fait relativement récent, et qu'au début ces deux domaines n'en faisaient qu'un, ce qui a fait naitre des faits et des concepts tout à fait inattendus. Si quelqu'un de nos contemporains sachant le latin, mais ignorant l'histoire, lit dans la loi des XII tables, à propos d'un crime, par exemple du vol nocturne de fruits, la brève formule *sacer esto*, il ne traduira certes pas par *qu'il soit sacré* (se souvenant peut-être d'*auri sacra fames* et du français *sacré nom d'un chien*), mais, influencé par les idées nouvelles, il ne devinera pas tout de suite que cette formule signifie : *qu'il soit égorgé* ou : qu'il soit immolé. En tout cas cette homonymie lui paraîtra très étrange. Pourtant, il n'y avait pas là homonymie, c'est-à-dire emploi d'un même mot pour désigner des idées différentes ; à un seul mot correspondait une seule idée, parce qu'il fut un temps où, quand il s'agissait d'êtres vivants, *rendre*

---

un jour que je manifestais l'horreur que m'inspirait le meurtre calculé d'un homme désarmé, j'entendis mon père prononcer ce jugement suggestif : « La peine de mort est une vilenie, une trahison au christianisme ! » Depuis lors, la négation de cette « vilenie » devint pour moi une idée fixe, qui n'avait plus besoin que d'une expression logique raisonnée et de la confirmation des faits.

(1) Ce précédent chapitre a pour titre : *Le droit pénal. Sa genèse. Critique de la théorie des représailles et de l'intimidation* (Note du Trad.).

sacré ne signifiait pas autre chose que *tuer*. En général *sacrifier* signifiait : dans une collection d'objets ou d'êtres de même ordre (gens, bêtes, fruits etc...) *mettre à part* certains objets ou êtres pour les rendre à la divinité. Le moyen primitif de faire cette restitution consistait à détruire solennellement les objets ou êtres mis à part, ce qui était leur sacrification définitive. Les raisons qui guidaient le choix des objets ou des êtres à détruire étaient nombreuses ; les principales étaient de deux ordres : naturelles (on sacrifiait les premiers nés des hommes et des animaux, les premiers fruits, etc...) et sociales (on sacrifiait les étrangers, ce qui était particulièrement flatteur pour les divinités nationales, les prisonniers de guerre et les criminels). Comme les règles sociales étaient très étroitement liées à la piété et considérées comme des expressions directes de la volonté supérieure, chaque atteinte à ces règles était tenue pour une insulte faite à la divinité que le criminel payait de sa vie : *sacer esto*.

Dans la Bible, les deux « sacrifices » fondamentaux, celui des premiers nés et celui des criminels, étaient unis par un lien mystique : le premier réprésentant de l'espèce humaine, Adam, et son premier né, Caïn, furent les deux premiers criminels, l'un contre Dieu, l'autre contre l'homme (1). Sans toucher au côté théologique de la question, remarquons cependant que la Bible, prise dans son ensemble, élève la conscience humaine bien au-dessus de la religiosité primitive aux manifestations sanglantes, de cette sauvagerie religieuse qui, chez les peuples païens, ne fut abolie que dans les hautes classes de la société et grâce au développement de la philosophie grecque et de la jurisprudence romaine.

On peut, touchant la question qui nous occupe, distinguer dans la Bible trois grands moments : 1° *La loi est proclamée* après le premier meurtre : le meurtrier, le fratricide même ne relève pas de la juridiction des hommes : « Et l'Eternel marqua Caïn afin que nul ne le tuât. » 2° Après le déluge causé par les progrès extrêmes du mal

(1) La lignée de Caïn, qui périt dans le déluge, offrit un troisième type de crime, le crime contre la nature. Ce crime se répéta plus tard dans de moindres proportions à Sodome et Gomorrhe.

dans la nature humaine, *la loi est adaptée* à la « cruauté des hommes » : « Qui versera le sang de l'homme aura son sang versé par un homme » ; cette adaptation se poursuit et se complique dans la législation mosaïque. 3° La loi est retrouvée avec les prophètes et l'Evangile : « L'Eternel dit : la vengeance est à moi, je l'assouvirai. » Comment ? « Je veux des prières et non des victimes. » « Je suis venu chercher et sauver les pécheurs ».

La Bible est un organisme spirituel très compliqué et dont la croissance a duré mille ans ; elle est étrangère à toute homogénéité extérieure, à toute unilatéralité ; mais elle a une unité et une harmonie internes surprenantes. Extraire arbitrairement de ce tout des fragments détachés sans commencement ni fin, c'est faire une œuvre fausse et vaine ; quant à recourir à la *Bible en général* pour défendre la peine de mort, cela témoigne ou d'une désespérante incompréhension ou d'une imprudence sans borne. Ceux qui, comme Joseph de Maistre, rapprochent la notion de peine capitale et celle de sacrifice expiatoire, oublient que le Christ a été la victime destinée à expier tous les crimes, que ce sacrifice a rendu vains tous les autres sacrifices sanglants et qu'il ne se perpétue que sous la forme du sacrifice non sanglant de l'Eucharistie. Cet oubli est surprenant chez des gens qui confessent la religion chrétienne. En vérité, autoriser encore de sanglants sacrifices expiatoires, c'est nier ce qu'a fait le Christ, c'est trahir le christianisme.

III

Ainsi le mauvais ciment pseudo-religieux dont nous venons de parler ne peut pas donner de cohésion à l'argile crevassée de la théorie métaphysique « absolue » des criminalistes qui exigent la conservation de la peine de mort, considérée comme l'expiation nécessaire du crime. Voyons si l'autre pied d'argile de l'idole abominable est plus solide ; examinons le point de vue utilitaire, suivant lequel la peine de mort est une mesure opportune pour défendre la société contre les criminels les plus dangereux.

Très peu de criminalistes partisans de la peine de mort s'expliquent franchement sur l'utilité de cette mesure et

disent qu'elle est utile parce qu'elle est le moyen le plus simple et le moins cher de se débarrasser d'un criminel. La plupart des écrivains *ont honte* de cette simplicité. Et pourtant si l'on se place sur le terrain de l'utilité et seulement de l'utilité, que peut-on objecter à la sûreté et au bon marché de la potence comparée à la prison ? Et n'est-il pas clair que si ce procédé est excellent quand il s'agit de dix ou de vingt criminels, il est encore meilleur quand il s'agit de dix mille criminels et que la société a intérêt à pendre tous les criminels et tous ceux qui lui sont à charge ? Mais si l'on a honte d'une telle conséquence, c'est qu'on a honte aussi du principe d'où cette conséquence découle nécessairement et logiquement. Mais quelle peut être la valeur d'une théorie dont les défenseurs eux-mêmes doivent reconnaître que son principe est honteux ?

Depuis A. Feuerbach presque tous les criminalistes d'orientation utilitaire entendent l'utilité de la peine capitale d'une manière indirecte : ils voient en elle un moyen d'intimidation. Mais cette opinion peut être *expérimentalement éprouvée*. S'il est vrai, ainsi que nous l'avons reconnu dans notre précédent chapitre, que l'opportunité des peines en général, considérées comme des moyens d'intimidation, est discutable *au point de vue empirique*, il est impossible d'en dire autant de l'opportunité de la peine capitale : ici, grâce à la simplicité et à la précision des données, la question peut recevoir des faits une réponse catégorique.

Si les défenseurs de la peine de mort, considérée comme un moyen d'intimider les criminels, étaient convaincus de la solidité de leur thèse et lui donnaient toute sa valeur, ils devraient réfléchir que leur opinion aboutit, comme on va le voir, à une absurdité. L'intimidation par la peine de mort est un moyen *nécessaire* pour retenir les criminels ; en conséquence les crimes devraient augmenter à mesure que ce moyen est moins appliqué (il va sans dire qu'il se produit une augmentation naturelle du nombre des crimes résultant de l'accroissement de la population). Que disent les faits ? Sous le règne d'Henri VIII, en Angleterre, on exécutait chaque année 5.000 criminels ; depuis cette époque, la population est devenue 12 fois plus dense ; si donc on appliquait maintenant le moyen « nécessaire »

d'intimidation des criminels, il faudrait exécuter chaque année 60.000 personnes, au lieu de cela, on en exécute 15 en moyenne, soit 4.000 fois moins qu'il ne faudrait ; à une aussi importante diminution de l'usage de l'intimidation devrait correspondre une augmentation des crimes ; si l'on prend comme chiffre des crimes annuels sous Henri VIII le chiffre des exécutions (ce qui est au-dessous de la vérité), c'est-à-dire 5.000, le chiffre des crimes annuels devrait être actuellement d'au moins 20.000.000 : non seulement tous les Anglais adultes devraient être des professionnels du crime, mais on devrait trouver encore de nombreux criminels parmi les enfants à la mamelle, qui, pour donner raison à la théorie, voleraient leurs nourrices où iraient abattre les forêts d'autrui.

Pour éviter cette conséquence absurde de leur théorie, les défenseurs de l'intimidation n'ont qu'un moyen et qui d'ailleurs les met en contradiction avec leur principe. Ils peuvent dire que la multiplication des exécutions n'est qu'une nécessité relative, dépendant du temps : sous Henri VIII, il fallait exécuter 5.000 personnes à cause de la grossièreté, de la sauvagerie des mœurs et de l'insécurité de la vie, maintenant, il suffit de 15 exécutions pour intimider les criminels les plus dangereux ; mais si, grâce au progrès social et aux transformations des conditions de la vie, la criminalité a tant diminué, c'est sur ce terrain qu'il faut lutter sans trêve contre le crime et, une fois pour toutes, abandonner les exécutions qui sont une inutile cruauté.

Mais n'est-il pas fou d'affirmer que le penchant au vol était si fort dans la société d'hier qu'il fallait la potence pour effrayer les voleurs ? Tandis qu'aujourd'hui ce penchant a tellement faibli que l'emprisonnement est suffisant et qu'il faut garder la potence pour les assassins qui, on ne sait pourquoi, n'ont pas peur de la prison ?

La preuve que la peine de mort n'a aucune valeur comme moyen d'intimidation, peut être faite directement sans comparer entre elles des époques éloignées. Entre la période allant de 1820 à 1830 et celle allant de 1830 à 1840, on ne saurait faire de différences essentielles au point de vue des conditions de la culture et de la vie ; c'est pourquoi, si la

peine de mort avait une action sur le taux de la criminalité, la diminution du nombre des exécutions capitales (de 115 pendant la première période à 15 et même 10 par an pendant la seconde) aurait dû se traduire par une augmentation sensible du nombre des crimes qui n'étaient plus punis de mort. Or non seulement il n'y eut pas d'augmentation sensible, mais même il n'y eut pas d'augmentation du tout, et c'est plutôt une diminution qu'on a constatée (1). En Toscane où la peine de mort fut supprimée dès le XVIIIe siècle (d'abord en fait, puis dans la loi), on n'a pas vu la criminalité augmenter, et l'inutilité de la peine de mort parut si évidente que toutes les tentatives faites plus tard, et dans une intention politique, pour la rétablir n'eurent aucun succès : le sentiment social ne permit plus qu'on exécutât les sentences capitales. En Autriche, le décret impérial de 1803, qui rétablissait la peine de mort supprimée par Joseph II, reconnaît que le nombre des crimes n'avait pas augmenté pendant la période où il n'avait pas été fait d'exécutions. Et dans tous les cas où la peine de mort a été supprimée, y compris les cas récents et qui ont eu lieu sous nos yeux, le résultat est toujours le même : cette augmentation de la criminalité, qui, conformément à la théorie de l'intimidation, devrait se produire, ne se produit nullement. Il est impossible d'imaginer une plus parfaite réfutation expérimentale de cette théorie, à laquelle le dernier coup vient d'être porté, puisque de nos jours les exécutions capitales se font loin du public. Il est clair qu'une peine, appliquée en secret et avec honte, n'est pas considérée comme un moyen d'intimidation. Ce secret est assez éloquent, mais plus éloquente encore est sa justification : on a constaté que les exécutions publiques produisent sur la foule une action démoralisante et sont suivies d'une recrusdescence de la criminalité dans les régions où elles ont lieu.

Prenez maintenant ce meurtre juridique timide, honteux, où la victime a tout le confort possible, accompli en cachette, entre les murs de la prison, dans le demi-jour de l'aube, et comparez-le avec toutes les magnificences des

(1) *Archiv des Criminalrechts*, 1840. Cité par Kistiakovsky, p. 40.

temps passés : solennellement, pendant des jours entiers, sur des places pleines de monde, au son des cloches, on arrachait les tripes à des centaines de condamnés, on les écorchait, on les brûlait à petit feu, on les désarticulait,



ALEXANDRE II

on leur coulait du plomb fondu dans la gorge, on les plongeait dans l'eau, l'huile, le vin bouillant ! Il a fallu renoncer à tout cela, et si cet enfer n'a pas pu durer devant la conscience éveillée des hommes, serait-il possible que dure son ombre pâle et tremblante ?

IV

M. Kistiakovsky, savant notoire et fort au courant de la question, écrit : « Nul des défenseurs les plus ardents de la peine de mort n'a pu produire en faveur de la nécessité de cette mesure le moindre fait établissant que sa suppression dans les Etats plus haut cités (Toscane, etc.) ait entraîné une augmentation de la criminalité et rendu plus précaires l'ordre social et la sécurité des citoyens. Cette suppression a naturellement fait sortir la question de la peine de mort du domaine des théories nuageuses pour la poser sur le terrain de la saine expérience (1). » Grâce à cette expérience, l'opinion personnelle des esprits d'avant-garde *sur l'inutilité* de la peine de mort pour la défense de la société, est devenue maintenant une vérité positive, expérimentalement établie ; l'ignorance, le manque de bonne foi et la partialité peuvent seules autoriser à discuter cette vérité.

Mais matériellement inutile pour le corps social, la peine de mort est dangereuse au point de vue spirituel, parce qu'elle est un acte social immoral.

C'est un acte malhonnête, inhumain et honteux.

Et d'abord la peine de mort est *malhonnête*, parce qu'étant inconditionnée et définitive, elle prête à la justice humaine une valeur d'absolu que seul peut avoir le jugement de Dieu, expression de l'*omniscience* divine. En rayant volontairement et froidement un homme de la liste des vivants, la société déclare : *je sais* que cet homme est absolument coupable dans le passé, absolument bon à rien dans le présent, absolument incorrigible dans l'avenir. Or, la société et son organe judiciaire non seulement ignorent quel avenir est réservé à cet homme, mais encore ne connaissent pas son passé avec une certitude absolue, comme le prouvent de nombreuses erreurs judiciaires. Il y a donc là, de toute évidence, une tentative malhonnête pour sortir de nos éternelles limites, une aveugle folie de notre orgueil, puisque nous mettons notre connaissance relative et notre

(1) Kistiakovsky, *ouvrage cité*, p. 11.

justice conditionnée à la place de la vérité parfaite de Dieu. Ou la peine de mort ne signifie rien, ou elle est une malhonnêteté !

La peine de mort est, en second lieu, *inhumaine*, et non pas du point de vue du sentiment, mais bien de celui du principe moral. C'est une question de principes. *Doit*-on reconnaître que la personnalité humaine a des frontières contre l'action du dehors, quelque chose d'intangible et qu'aucune action venue du dehors ne saurait anéantir ? L'horreur qu'inspire l'assassinat montre assez que ces frontières existent et qu'elles sont liées à la vie de l'homme. Ce n'est pas le fait même de l'existence physiologique qui est important, c'est que, dans les cadres étroits de ce fait, se trouve, enclose et conditionnée par eux, l'infinie destinée d'un homme. L'assassinat est chose révoltante non parce qu'il détruit une réalité palpable, toujours limitée et la plupart du temps peu importante, mais parce qu'il anéantit, sans les voir, d'infinies possibilités. C'est le crime par excellence, parce que la dernière limite séparant deux existences a été franchie, et que se trouve renversé le fondement dernier de tous rapports, ce qui est la condition nécessaire de tout le reste. Mais voici que l'horrible forfait est accompli : un homme a transformé un autre homme en chose inanimée. Admettons qu'il ait été impossible de l'empêcher et que la société n'ait aucun reproche à se faire. Elle est troublée, elle s'indigne et c'est bien : il serait fort triste qu'elle demeurât indifférente. Mais éprouvant une légitime horreur pour cet assassinat, comment va-t-elle manifester son sentiment ? Par un assassinat nouveau. Quelle logique va donc faire un bien de la répétition du mal ? L'assassinat serait-il révoltant parce que la victime était un brave homme ? Mais c'était peut-être un mauvais sujet. Ce qui révolte, c'est l'acte de la volonté franchissant les bornes morales, c'est l'homme disant à un autre homme : « Tu n'es rien pour moi, je ne te reconnais aucune valeur, aucun droit, pas même le droit de vivre » et traduisant en acte ces paroles. Or, c'est précisément ainsi que la société procède à l'égard du criminel ; et encore le fait-elle sans circonstances atténuantes, sans passion, sans instinct dépravé, sans déséquilibre mental. La foule fanatique qui,

sous l'influence d'une indignation folle, tue sur place un criminel, cette foule est coupable, mais mérite indulgence. Quant à la société qui tue lentement, froidement, consciemment, elle n'a aucune excuse.

Le mal et l'horreur de l'assassinat consistent certes, non pas dans le fait d'ôter la vie, mais dans le fait de rompre tout lien intérieur avec la loi morale fondamentale, de prendre sur soi de briser à jamais toute solidarité humaine avec un être qui est mon prochain et qui, comme moi, est fait à l'image de Dieu. Mais cette *décision d'en finir* avec un homme, la peine de mort l'exprime bien plus nettement et plus complètement que l'assassinat, car elle ne contient rien de plus que cette décision et son exécution. A l'égard du condamné à mort, la société ne garde plus que l'*animus interficiendi* sous sa forme absolument pure, entièrement dégagé de toutes ces conditions et motifs physiologiques et psychologiques qui ont obscurci et caché chez le criminel l'essence de son acte, qu'il l'ait accompli par calcul ou sous l'influence de passions moins honteuses. Aucun de ces motifs, aucune de ces complications n'intervient dans l'application de la peine de mort; tout est à nu : l'unique but poursuivi est d'en finir avec cet homme, de faire qu'il disparaisse de la lumière du jour. La peine de mort est un assassinat, un assassinat parfait, parce qu'elle est la négation en principe d'un lien moral humain.

Cela est accepté par les défenseurs même de la peine de mort, qui parfois s'expriment de la plus étrange façon. C'est ainsi que l'un d'eux à une demande de suppression de la peine de mort, répondit par la phrase fameuse : « Que messieurs les assassins commencent ! » Ici la peine de mort est franchement égalée à l'assassinat et la société qui exécute est mise sur le même pied que « messieurs les assassins », c'est-à-dire que des criminels individuels, qui pourtant gardent le privilège d'être les modèles de toute la société et les chefs qui l'amèneront à s'amender.

De moins naïfs défenseurs de la guillotine et du gibet ont recours à des ruses qui se font remarquer par leur manque de logique. La mort, disent-ils, n'est pas la perte définitive de l'existence, l'âme humaine vit après la tombe,

la mort n'est qu'un passage n'ayant aucune valeur absolue, et ainsi de suite. Mais si la fin de l'existence terrestre a si peu d'importance, pourquoi un assassinat nous révolte-t-il à ce point ? Et si, en laissant de côté la vie d'outre-tombe, on a des raisons de s'indigner d'un assassinat, est-il alors permis de le commettre à nouveau et dans des circonstances pires ? Si vraiment la mort a pour vous si peu d'importance, soyez indulgents aux assassins ; et si leurs actions vous indignent tant, prenez garde de ne pas les imiter dans cette vie, sous le prétexte qu'elle dure après la tombe. Si d'ailleurs la peine de mort ne pouvait être justifiée que grâce à la croyance d'une vie future, on ne pourrait en toute conscience prononcer et appliquer cette peine qu'à ceux qui croient à l'immortalité de l'âme ; or ils sont malheureusement l'exception à notre époque. Et comment concilier avec les concepts de loi et de jugement le fait de tenir compte ainsi de motifs aussi subjectifs que la foi individuelle ?

Malhonnête et inhumaine, la peine de mort est en outre *honteuse* et ce caractère lui est attribué depuis longtemps par le sentiment social, comme le prouve l'universel mépris pour le *bourreau*. La guerre, le duel, l'assassinat au grand jour peuvent être inhumains, horribles, et, si l'on se place à un certain point de vue, insensés, mais ils ne sont pas spécifiquement *honteux*. Quoi que puissent dire les partisans de la paix universelle, le soldat qui, au péril de sa propre vie, lutte contre des ennemis armés, ce soldat ne peut en aucun cas éveiller le mépris. Bien que le duel ne puisse être comparé à la guerre et que le duelliste suscite une légitime indignation et soit poursuivi par les lois comme un criminel, personne pourtant n'aura de mépris sincère pour l'homme qui affronte les dangers d'un combat singulier : c'est que cet homme se met au moins au-dessus de la crainte instinctive de la mort et montre que sa propre vie physique n'a pour lui aucune valeur, si ce n'est à certaines conditions morales (mal comprises d'ailleurs). On peut jusqu'à un certain point raisonner de la même manière pour certains assassinats. Mais ce sacrifice de soi-même, ce risque de sa vie et de sa liberté, qui légitiment la guerre, excusent le duel et diminuent parfois l'horreur de l'assassinat, ces

choses manquent tout à fait à l'exécution capitale. Ici, un homme préalablement désarmé et entravé est tué par un homme armé qui ne risque absolument rien et n'agit que par pur intérêt. De là vient la honte spécifique de la peine capitale et le mépris universel et profond du bourreau.

Les arguments abstraits s'expriment ici moins bien que la conscience morale et que le sentiment que Khomiakov a si vivement traduit dans un excellent poème :

Tu voles comme la tempête sur ton cheval de guerre
Suivi de ta troupe de compagnons courageux,
Et un ennemi vaincu est tombé sous ton cheval
Et gît prisonnier devant toi.
Descendras-tu de ton cheval et tireras-tu ton épée ?
Trancheras-tu la tête qui vacille sur ces épaules ?
Il s'est peut-être battu avec folie et sauvagerie
Et a allumé des incendies dans les villes et les villages,
Mais maintenant il te tend ses mains suppliantes,
Tueras-tu ? O honte et déshonneur !
Et si vous êtes nombreux, tuerez-vous
Celui qui, couvert de chaînes,
Foulé aux pieds dans la poussière, n'ose pas
Lever vers vous sa face suppliante ?
Son âme est peut-être noire comme l'ombre du sépulcre,
Son cœur est peut-être lâche comme le ver de la pourriture,
Peut-être est-il connu pour ses sanglantes équipées ;
Mais maintenant il est sans force, son œil est éteint,
Il est enchaîné et la peur l'étreint...
Tuerez-vous ? O honte et deshonneur !

Il serait étrange de discuter le caractère honteux de la peine de mort et le mépris qu'inspire le bourreau, en se référant aux temps lointains où la peine de mort était un sacrifice célébré par les prêtres, ou encore aux temps plus proches où les laïcs haut placés n'avaient aucune répugnance à remplir les fonctions de bourreau. Qu'est-ce que cela prouve ? Il fut un temps où la prostitution, avec ses pratiques naturelles et ses pratiques contre nature, était une institution religieuse. Les femmes de Babylone considéraient que forniquer pour de l'argent avec des étrangers, c'était servir la déesse Militta ; mais cela ne justifie en rien la prostitution à notre époque. De même aucun appel au cannibalisme n'empêche qu'au stade moral atteint par l'homme moyen de notre temps, la peine de mort ne soit

condamnée non seulement comme malhonnête et inhumaine, mais aussi comme honteuse.

Contraire aux principes de la morale, la peine de mort est en même temps la négation du *droit* dans son essence même. Nous savons (voir notre chapitre II) (1) que cette essence consiste dans l'équivalence de deux intérêts moraux : la liberté individuelle et le bien général, d'où la conclusion directe que le second de ces intérêts (le bien général) ne peut que *limiter* le premier (la liberté individuelle de chacun) et ne peut en aucun cas se proposer de l'anéantir complètement, car toute équivalence serait désormais détruite. C'est pourquoi les mesures que l'intérêt du bien général oblige à prendre contre n'importe quel individu, ne peuvent aller jusqu'à la suppression de cet individu, soit par la mort, soit par la privation de la liberté jusqu'à la mort. Il en résulte que les lois qui autorisent la peine de mort, les travaux forcés à perpétuité ou la détention perpétuelle, ne peuvent être légitimées du point de vue juridique, parce qu'elles détruisent à jamais un rapport juridique donné en supprimant un de ses termes. De plus l'affirmation que le bien général exige parfois l'anéantissement d'un individu, contient une contradiction logique intérieure. Le bien général n'est *général* que parce qu'il enveloppe le bien de tous les individus sans exception ; sinon ce serait seulement le bien de la majorité. De là il ne suit pas que le bien général est la simple somme arithmétique de tous les intérêts particuliers ou qu'il comprend la liberté sans limite de tous les individus ; cela serait une contradiction nouvelle, car ces libertés peuvent se nier et en fait se nient mutuellement. Mais, du concept du bien *général*, découle logiquement et nécessairement que le bien général en limitant les intérêts et les efforts individuels, ne peut en aucune façon supprimer un seul des êtres jouissant de la liberté individuelle, en lui ôtant la vie et la possibilité même d'agir librement. Au nom de son concept même, le bien général doit être *aussi* le bien *de cet homme* ; mais quand il lui ôte l'existence et la possibilité d'agir libre-

(1) Ce chapitre est intitulé : *Détermination du droit dans ses rapports avec la moralité* (Note du Trad.).

ment, c'est-à-dire la possiblité de n'importe quel bien, ce pseudo-bien général cesse par lui-même d'être un bien pour lui, perd en conséquence son caractère de bien général, devient un simple intérêt particulier et se prive ainsi du droit de limiter la liberté individuelle.

Nous voyons ici que l'idéal moral est entièrement conforme à la véritable essence du droit. En général le droit se distingue de la morale au sens étroit du mot par l'élément de contrainte qu'il enveloppe, mais comme, avec cette contrainte pour arme, il sert les intérêts matériels de la morale, il ne peut en aucun cas la contredire. Aussi quand une loi positive est en désaccord de principe avec la conscience morale du bien, nous pouvons être assurés d'avance qu'elle ne répond pas aux exigences essentielles du droit et que l'intérêt du droit ne saurait être en aucune façon de la conserver, mais bien de l'abroger par une mesure de justice.

[*Pravo i nravstvennosti. Otcherki iz npikladnoï étiki.* (Droit et morale. Essais d'éthique appliquée. 1897.) Chapitre IV.]

L'ANTÉCHRIST

Dans une villa située au bord de la Méditerranée, cinq Russes se sont rencontrés par hasard : un vieux général, un homme politique, un jeune prince, une dame, et un inconnu (Monsieur Z). Soloviev nous rapporte trois de leurs conversations. C'est à la dernière qu'est emprunté le fragment ci-dessous.

L'Homme politique. — Puisqu'il est bien clair maintenant que ni les athées, ni les « vrais chrétiens » de l'espèce du prince ne représentent l'Antéchrist, il serait temps que vous nous fissiez son portrait.

Monsieur Z. — C'est cela que vous voulez ! Mais êtes-vous satisfait par l'une quelconque des nombreuses représentations du Christ, sans en exclure celles qui sont dues à des peintres de génie ? Pour ma part, aucune ne me satisfait. Je suppose que cela vient de ce que le Christ est l'incarnation, unique en son genre et par suite ne ressemblant à aucune autre, de son essence, le bien. Pour le représenter, le génie artistique est insuffisant. Il faut dire la même chose de l'Antéchrist, qui est une incarnation, unique dans sa perfection, du mal. Il est impossible de faire son portrait. Dans la littérature religieuse nous trouvons seulement son passeport et les grands traits de son signalement.

La Dame. — Dieu nous garde d'avoir son portrait ! Expliquez-nous plutôt pourquoi vous le tenez pour nécessaire, en quoi consistera son œuvre, et dites-nous s'il viendra bientôt.

Monsieur Z. — Je puis vous satisfaire mieux que vous ne pensez. Il y a quelques années, un de mes camarades d'études, qui s'était fait moine, me laissa en mourant un manuscrit auquel il tenait beaucoup, mais qu'il n'avait ni voulu, ni pu imprimer. Il a pour titre : « *Courte nouvelle sur l'Antéchrist* ». Dans le cadre d'un tableau historique préconçu, cette composition donne, à mon sens, tout ce qu'on

peut dire de plus vraisemblable sur ce sujet, conformément aux Saintes Ecritures, à la tradition de l'Église et au bon sens.

L'HOMME POLITIQUE. — L'auteur ne serait-il pas notre ami Varsonophii ?

MONSIEUR Z... — Non, on lui donnait un nom plus recherché : Pansophii.

L'HOMME POLITIQUE. — Pan Sophii ? Un polonais ?

MONSIEUR Z. — Pas le moins du monde, c'était le fils d'un prêtre russe. Si vous me donnez une minute pour monter jusqu'à ma chambre, je vous apporterai ce manuscrit et vous le lirai ; il n'est pas long.

LA DAME. — Allez ! Allez ! Et revenez vite.

Pendant que Monsieur Z. va prendre le manuscrit, la compagnie se lève et se promène dans le jardin.

L'HOMME POLITIQUE. — Je ne sais ce que c'est, est-ce ma vue qui est brouillée par l'âge, ou est-ce la nature qui est changée ? Mais je remarque qu'en aucune saison et en aucun lieu je ne vois plus maintenant les claires et transparentes journées d'autrefois. Voyez donc aujourd'hui : pas un nuage ; nous sommes assez loin de la mer et pourtant tout semble très légèrement ombré ; ce n'est pas la clarté parfaite. Le remarquez-vous, général ?

LE GÉNÉRAL. — Voilà déjà bien des années que je le remarque.

LA DAME. — Je le remarque aussi depuis un an, mais dans mon âme comme dans l'atmosphère ; je ne vois pas non plus ici cette « clarté parfaite » dont vous parlez. Partout semble régner comme une inquiétude, comme le pressentiment d'une catastrophe. Je suis convaincue, prince, que vous aussi sentez cela.

LE PRINCE. — Non, je ne remarque rien de particulier : l'atmosphère me semble être ce qu'elle a toujours été.

LE GÉNÉRAL. — Vous êtes trop jeune pour voir la différence : vous n'avez pas de terme de comparaison. Quand je me reporte à l'époque où j'avais cinquante ans, comme la différence est sensible !

LE PRINCE. — Je crois que votre première supposition est la vraie : votre vue s'est affaiblie.

L'HOMME POLITIQUE. — Nous nous faisons vieux, c'est

certain ; mais la terre non plus ne rajeunit pas ; et l'on sent comme une double lassitude.

LE GÉNÉRAL. — Le plus probable, c'est que le diable avec sa queue met un brouillard dans la clarté divine.

LA DAME, *montrant Monsieur Z. qui descend de la terrasse.* — Nous allons être bientôt renseignés.

Tous reprennent leurs places antérieures et Monsieur Z. commence la lecture du manuscrit.

MONSIEUR Z. — *Courte nouvelle sur l'Antéchrist.* »

> Panmongolisme ! Le mot est sauvage
> Mais ses syllabes me caressent
> Comme si elles contenaient une grande prévision
> Des destins que Dieu nous réserve.

LA DAME. — D'où est tirée cette épigraphe ?

MONSIEUR Z. — Je pense que l'auteur de la nouvelle l'a lui-même composée.

LA DAME. — Continuez donc.

MONSIEUR Z. *lit* :

Le vingtième siècle de l'ère chrétienne fut l'époque des dernières grandes guerres, discordes intestines et révolutions. La guerre la plus importante avait pour cause lointaine le mouvement d'idées né au Japon à la fin du XIX[e] siècle et appelé *panmongolisme*. Les Japonais imitateurs s'étaient assimilés avec une rapidité et un succès étonnants le côté matériel de la civilisation européenne et même quelques idées européennes d'espèce inférieure. Ayant appris dans les journaux et les manuels d'histoire qu'il existait en Occident un panhellénisme, un pangermanisme, un panslavisme, un panislamisme, ils avaient proclamé la grande idée du panmongolisme, c'est-à-dire, de l'union, sous leur autorité, de tous les peuples de l'Asie orientale, en vue d'une lutte décisive contre les étrangers, c'est-à-dire, les Européens. Ils avaient profité de ce que l'Europe, au commencement du XX[e] siècle, était occupée à en finir avec le monde *musulman*, pour entreprendre l'exécution de leur grand dessein, en s'emparant d'abord de la Corée, ensuite de Pékin, où, avec l'aide du parti progressiste chinois, ils avaient jeté bas la vieille dynastie mandchoue et mis à sa place une dynastie japonaise. Les conservateurs

chinois s'étaient vite accommodés de la chose. Ils avaient compris que, de deux maux, il vaut mieux choisir le moindre. La vieille Chine ne pouvait plus d'aucune façon conserver son indépendance et devait nécessairement se soumettre soit aux Européens, soit aux Japonais. Il était clair que la domination japonaise en détruisant les formes extérieures, et d'ailleurs bonnes à rien, de l'administration chinoise, ne touchait pas aux principes intérieurs de la vie nationale, tandis que la domination des puissances européennes, qui soutenaient pour des raisons politiques les missionnaires chrétiens, aurait menacé les fondements spirituels de la Chine. La haine, qui divisait auparavant les Chinois et les Japonais, était née quand ni ceux-ci, ni ceux-là ne connaissaient les Européens, à la face desquels l'inimitié de deux nations parentes devenait une vraie discorde intestine et perdait tout sens. Les Européens étaient *complètement* des étrangers, *uniquement* des ennemis et leur domination ne pouvait en rien flatter l'amour-propre national des Chinois ; tandis qu'entre les mains des Japonais, la Chine se laissait prendre à l'appât du panmongolisme, qui justifiait en outre la triste nécessité de s'européaniser extérieurement : « Sachez bien, frères entêtés, avaient dit les Japonais, que nous prenons leurs armes aux chiens d'Europe, non par goût pour elles, mais afin de les battre avec. Si vous vous unissez à nous et acceptez notre direction, non seulement nous chasserons bientôt de notre Asie les diables blancs, mais encore nous conquerrons leurs territoires et établirons sur l'univers l'Empire du Milieu. Vous avez raison de garder votre fierté nationale et de mépriser les Européens, mais vous avez tort de nourrir ces sentiments de rêveries et non d'activité raisonnable. Nous vous avons devancé sur ce point et nous devons vous montrer la route des intérêts communs. Sinon, voyez vous-mêmes, ce que vous a donné votre politique de confiance en soi et de méfiance pour nous, vos amis et vos défenseurs naturels : c'est à peine si la Russie et l'Angleterre, l'Allemagne et la France ne se sont pas entièrement partagé la Chine et toutes vos fantaisies de tigres n'ont abouti qu'à montrer une débile queue de serpent. » Les Chinois avaient trouvé ces remarques fondées et la dynastie japonaise s'était

solidement établie. Son premier souci avait été, cela va de soi, de constituer une armée et une flotte puissantes. La plus grande partie des forces militaires du Japon avait été transportée en Chine où elle avait servi de cadre à une nouvelle et énorme armée. Les officiers japonais, connaissant la langue chinoise, avaient été des instructeurs bien plus efficaces que les officiers européens et l'innombrable population de la Chine avec la Mandchourie, la Mongolie et le Thibet, avait fourni un contingent suffisant. Le premier empereur de la dynastie japonaise put faire un heureux essai de ses armes en chassant les Français du Tonkin et du Siam, les Anglais de la Birmanie et en incorporant à l'Empire du Milieu toute l'Indo-Chine. Son successeur, dont la mère était chinoise, et en qui s'unissaient la ruse et l'entêtement chinois avec l'énergie, la mobilité et la force d'assimilation japonaises, mobilisa dans le Turkestan chinois une armée de quatre millions d'hommes. Pendant que Tsun-Li-Iamyn déclare confidentiellement à l'ambassadeur russe que cette armée est destinée à la conquête de l'Inde, l'Empereur pénètre dans l'Asie centrale russe, y soulève toute la population, traverse l'Oural et inonde de son armée toute la Russie centrale et orientale, tandis que les armées russes mobilisées se hâtent de se concentrer, venant de Pologne et de Livonie, de Kiew et de Volhynie, de Pétersbourg et de la Finlande. Dans l'absence d'un plan de guerre et devant l'énorme supériorité numérique de l'ennemi, les qualités militaires de l'armée russe ne lui servent qu'à périr avec honneur. La rapidité de l'envahisseur ne laisse pas le temps d'une bonne concentration et les corps d'armée sont détruits les uns après les autres dans des combats cruels et désespérés. Certes, la victoire coûte cher aux Mongols, mais ils réparent facilement leurs pertes en s'emparant de tous les chemins de fer d'Asie, tandis que deux cent mille Russes concentrés depuis longtemps aux frontières de la Mandchourie font un essai malheureux de pénétration dans la Chine bien défendue. L'envahisseur laisse une partie de ses forces en Russie, afin d'empêcher la formation de nouveaux corps et pénètre avec trois armées en Allemagne. Les Allemands ont eu le temps de se préparer et une des armées mongoles est

écrasée. Mais à ce moment le parti de la revanche l'emporte en France et bientôt un million de bayonnettes françaises tombent sur le dos des Allemands. Pris entre l'enclume et le marteau, les Allemands sont forcés d'accepter les conditions posées par le chef mongol et désarment. Les Français sont dans la joie ; ils fraternisent avec les Jaunes, se répandent en Allemagne et perdent bientôt la moindre notion de la discipline militaire. Le chef mongol ordonne alors à ses armées d'égorger des alliés désormais inutiles, ce qui est fait avec une ponctualité toute chinoise. Les ouvriers « sans patrie » se soulèvent à Paris et la capitale de la culture occidentale ouvre joyeusement ses portes au maître de l'Orient. Celui-ci, une fois sa curiosité satisfaite, se dirige vers Boulogne où, sous la protection d'une flotte venue du Pacifique, se préparent des transports destinés à faire aborder son armée en Grande Bretagne. Mais il a besoin d'argent et les Anglais évitent l'invasion en lui versant 25 milliards de livres sterlings. Au bout d'un an, tous les Etats de l'Europe reconnaissent sa suzeraineté ; il laisse alors en Europe une suffisante armée d'occupation, retourne en Orient et projette de débarquer en Amérique et en Australie. Ce nouveau joug mongol pèse un demi-siècle sur l'Europe. Au point de vue moral, cette époque est marquée par le mélange sur tous les points et la pénétration réciproque et profonde des idées européennes et des idées orientales, par la répétition *en grand* de l'antique syncrétisme d'Alexandrie ; au point de vue matériel, trois grands phénomènes sont particulièrement caractéristiques de cette époque : les ouviers japonais et chinois inondent l'Europe et rendent plus aiguë la question sociale et économique ; les classes dirigeantes continuent d'essayer de résoudre cette question par une série de palliatifs ; on assiste enfin à l'activité d'organisations internationales secrètes qui préparent un grand complot européen pour chasser les Mongols et rétablir l'indépendance de l'Europe. Ce colossal complot auquel prennent part les gouvernements nationaux, autant que le permet le contrôle des vice-rois mongols, est préparé de main de maître et réussit brillamment. Au moment convenu, les soldats mongols sont égorgés,

les ouvriers asiatiques sont assommés et expulsés. En tous lieux se font jour les cadres secrets des armées européennes et une mobilisation générale a lieu sur des plans préparés longtemps d'avance et tout à fait opportuns. Le nouvel Empereur mongol, petit-fils du grand conquérant, accourt de Chine en Russie, mais ses troupes innombrables sont écrasées par l'armée européenne. Leurs restes dispersés retournent au cœur de l'Asie et l'Europe reste libre. Tandis que la soumission de l'Europe aux barbares d'Asie pendant un demi-siècle, avait eu pour cause la désunion des Etats Européens, la grande et glorieuse libération de l'Europe était due au contraire à l'organisation des forces unies de toute la population européenne. La conséquence naturelle de ce fait patent est que le vieux régime traditionnel des nations distinctes perd partout sa signification et que presque partout disparaissent les derniers restes des vieilles institutions monarchiques. L'Europe au XXIe siècle est une union d'Etats plus ou moins démocratiques, les Etats-Unis d'Europe. Les progrès de la civilisation matérielle, un peu retardés par l'invasion mongole et la guerre d'émancipation, reprennent une marche accélérée. Mais les objets de la conscience interne, les problèmes de la vie et de la mort, de la destination du monde et de l'homme, compliqués et obscurcis par une grande quantité de nouvelles études et de recherches physiologiques et psychologiques, restent sans réponse comme avant. Un seul résultat négatif important est atteint : l'abandon décidé du matérialisme théorique. Aucun esprit sensé ne se satisfait plus de la conception qui fait du monde un système d'atomes en mouvement et, de la vie, le résultat de l'accumulation mécanique des transformations de la matière. L'humanité a dépassé pour toujours ce stade de jeunesse philosophique. Mais il est clair d'autre part qu'elle n'est plus capable de foi naïve et non raisonnée. Des notions comme celle d'un Dieu *faisant* le monde *de rien*, ne s'enseignent même plus dans les écoles primaires. Les représentations des objets de cet ordre ont atteint un niveau général élevé, au-dessous duquel aucun dogmatisme ne peut descendre. Et si la grande majorité des gens qui pensent reste tout à fait sans foi,

les rares croyants sont tous nécessairement des *penseurs* qui obéissent aux prescriptions de l'apôtre : soyez jeunes par le cœur et non par l'intelligence.

En ce temps-là, parmi ces rares croyants spiritualistes, vivait un homme remarquable. Beaucoup l'appelaient Sur-homme. Il était également loin de la jeunesse de l'intelligence et de la jeunesse du cœur. Il était encore jeune, mais, grâce à son génie, il jouissait à trente-trois ans du renom de grand penseur, de grand écrivain et de grand homme d'action. Sentant en lui-même la grande puissance de l'esprit, il avait toujours été un spiritualiste convaincu et sa claire intelligence lui avait toujours montré la vérité des notions auxquelles il faut croire : le bien, Dieu et le Messie. Il *croyait* en ces vérités, mais il n'*aimait* que *soi*. Il croyait en Dieu, mais au fond de son âme il se préférait involontairement à Dieu. Il croyait au Bien, mais l'Œil Eternel qui voit tout savait qu'il s'inclinerait devant la force du mal pourvu qu'elle l'achète, non qu'il fût égaré par ses sentiments, par de basses passions ou par l'attrait du pouvoir, mais parce qu'il avait un amour-propre démesuré. Cet amour-propre, d'ailleurs, n'était ni un instinct irraisonné, ni une prétention folle. En plus de son exceptionnel génie, de sa beauté et de sa noblesse, les hautes preuves qu'il avait données de sa tempérance, de son désintéressement et de sa générosité, semblaient justifier assez l'immense amour-propre de ce grand ascète et de ce grand philanthrope spiritualiste. Si on lui faisait un grief d'être si abondamment pourvu de dons divins il voyait en ces dons la marque de l'exceptionnelle bienveillance de Dieu à son endroit, il se mettait au premier rang après Dieu et se considérait comme l'unique Fils de Dieu. En un mot, il croyait être ce que le Christ fut réellement. Mais cette conscience de sa haute dignité ne faisait pas naître en lui le sentiment d'une obligation morale à l'égard de Dieu et du monde, mais le sentiment de son droit à l'emporter sur les autres et, avant tout, sur le Christ. Dans le principe, il n'avait pas de haine pour Jésus. Il reconnaissait le Messianisme et la dignité du Christ, mais il voyait sincèrement en Lui son grand prédécesseur. L'action morale du Christ et Son absolu originalité échap-

paient à son intelligence obscurcie par l'amour-propre. « Le Christ, pensait-il, est venu avant moi ; je viens le second ; mais ce qui suit dans le temps, précède dans l'être. Je viens le dernier, à la fin de l'histoire, précisément parce que je suis le sauveur définitif et parfait. Le Christ fut mon annonciateur. Il eut pour mission de préparer mon apparition. » Fort de cette pensée, le grand homme du XXIe siècle va s'appliquer tout ce que dit l'Evangile de la seconde venue ; il entendra cette venue non pas comme le retour du premier Christ, mais comme le remplacement du Christ préparatoire, par le Christ définitif, par lui-même.

Arrivé à ce stade, il présente peu de caractéristiques originales. Son attitude vis-à-vis du Christ est celle de Mahomet, par exemple, homme juste qu'on ne peut accuser d'aucune mauvaise pensée.

Le grand homme du XXIe siècle va justifier d'une autre manière encore le fait qu'il se met avant le Christ : « Le Christ, dit-il, en enseignant et en réalisant dans sa vie le bien moral, a été le *redresseur* de l'humanité, moi, je dois être le *bienfaiteur* de cette humanité en partie redressée, en partie non redressée. Je donnerai aux hommes tout ce dont ils ont besoin. En sa qualité de moraliste, le Christ a divisé les hommes par les notions du bien et du mal, moi je les unirai par les bienfaits qui sont également nécessaires aux bons et aux méchants. Je serai le vrai représentant du Dieu qui fait briller son soleil sur les méchants et sur les bons et fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. Le Christ a apporté un glaive ; moi, j'apporterai la paix. Il a menacé la terre du jugement dernier ; mais c'est moi qui serai le juge et mon jugement ne sera pas le jugement de la seule justice, mais celui de la miséricorde. La justice contenue dans mes sentences sera une justice distributive et non rémunératrice. Je ferai la part de chacun, et chacun aura ce qu'il lui faut ».

Dans ce magnifique état esprit, le voilà qui attend que Dieu le convie d'une façon claire à l'œuvre du salut nouveau de l'humanité, et témoigne par une marque certaine et frappante qu'il est son fils aîné et préféré. Il attend et remplit son attente de la conscience de ses vertus et de ses

dons surhumains ; car il est, comme on dit, un homme d'une moralité sans tâche et d'un génie extraordinaire.

Notre Juste attend donc fièrement les ordres d'en haut pour commencer son œuvre de salut ; mais il se lasse d'attendre. Il a dépassé trente ans et trois années se passent encore. Une inquiétude lui vient, qui le pénètre jusqu'à la moelle et le fait frissonner de fièvre : « Si par hasard, pense-t-il, ce n'était pas moi... mais l'autre, le Galiléen... S'Il n'était pas mon annonciateur, mais le vrai Christ, le premier et le dernier !... Mais, dans ce cas, il doit être *vivant*... Où donc est-il ?... S'Il venait tout à coup devant moi, ici.... que Lui dirais-je ? Je devrais m'incliner devant Lui, comme le dernier et le plus borné des chrétiens, comme le paysan russe qui marmotte sans comprendre : Seigneur, Jésus-Christ, aie pitié de mes péchés. Or, je suis un brillant génie, un sur-homme. Non, jamais je ne ferai cela. » Alors à la place du respect froid et raisonnable qu'il avait pour Dieu et pour le Christ, il voit naître et grandir en son cœur d'abord de l'effroi, puis une *envie*, qui brûle et consume tout son être, enfin une *haine* ardente qui s'empare de son esprit. « C'est moi, c'est moi et non pas Lui ! Il n'est pas parmi les vivants ; il n'y est pas et n'y sera pas. Il n'est pas ressuscité ! Il n'est pas ressuscité ! Il n'est pas ressuscité ! Il a pourri, il a pourri, dans son tombeau, il a pourri comme la dernière... ». Sa bouche écume, il bondit hors de sa maison et de son jardin et, dans la nuit noire, prend en courant un sentir escarpé. Sa rage tombe et fait place à un désespoir sec et lourd comme les rocs, sombre comme la nuit. Il s'arrête devant un précipice et entend là-bas dans le lointain le bruit confus d'un torrent roulant sur les rochers. Une angoisse insupportable pèse sur son cœur. Soudain la pensée lui vient de L'appeler, de Lui demander ce qu'il doit faire. Dans l'ombre parait une figure humble et triste. « Il a pitié de moi, pense-t-il. Non jamais ! Il n'est pas ressuscité ! Il n'est pas ressuscité ! » Et il s'élance dans le précipice. Mais quelque chose d'élastique comme une colonne d'eau le maintient en l'air, il est ébranlé comme par un choc électrique et une force le rejette en arrière. Il perd un moment conscience et s'éveille à genoux à quelques pas de distance du précipice. Devant lui se

dessine une figure éclairée d'une vaporeuse lumière phosphorescente et dont les regards insupportablement pénétrant lui vont jusqu'à l'âme.

Il voit ces deux yeux perçants, et il entend une voix étrange, sourde, contenue et en même temps très nette, métallique et sans âme comme celle d'un phonographe. Et cette voix, dont il ne peut dire si elle vient du fond de lui-même ou du dehors, lui dit : « Je te donne ma bénédiction, fils bien-aimé. Pourquoi ne m'as-tu pas imploré, moi ? Pourquoi as-tu honoré l'autre, le méchant, et son père ? Je suis ton dieu et ton père, tandis que l'autre, le pauvre crucifié, est étranger à toi et à moi. Je n'ai pas d'autre fils que toi. Tu es unique, tu es de mon sang, tu es mon égal. Je t'aime et ne te demande rien. Tel que tu es, tu es grand, puissant. Fais ton œuvre en *ton* nom, et non au mien. Je ne t'envie pas. Je t'aime. Il ne me faut rien de toi. L'autre, celui que tu croyais être Dieu, a exigé de son fils l'obéissance et une obéissance sans limite, allant jusqu'à la mort, et il ne l'a pas aidé sur la croix. Je ne te demande rien et je t'aiderai. A cause de ce que tu es, à cause de ton mérite, et de ton excellence, à cause aussi de l'amour désintéressé et pur que j'ai pour toi, je t'aiderai. Reçois mon esprit. Il t'a créé d'abord en *beauté*, qu'il te crée maintenant en *force*. » Sur ces paroles de l'inconnu, les lèvres du sur-homme se sont entr'ouvertes involontairement, les deux yeux perçants se sont rapprochés de son visage, et il a senti comme si un flot glacé entrait en lui et emplissait tout son être. Il s'est en même temps senti une vigueur, une vaillance, une légereté, un enthousiasme inaccoutumés. A l'instant même les deux yeux ont disparu soudain et une force a soulevé le sur-homme au-dessus de terre et l'a replacé dans son jardin, devant la porte de sa maison.

Le lendemain les visiteurs du grand homme et ses domestiques même étaient surpris de son air inspiré. Mais ils auraient été bien plus étonnés s'ils avaient pu voir avec quelle rapidité et quelle légèreté surhumaine, il écrivait dans son cabinet son ouvrage fameux intitulé : *Vers la paix et la prospérité universelles*.

Les livres antérieurs et l'activité sociale du sur-homme avaient rencontré des critiques sévères ; mais ces critiques

étaient pour la plupart des hommes tout particulièrement religieux et par suite dépourvus de toute autorité, de sorte qu'ils n'avaient pas été entendus quand ils avaient montré dans tous les écrits et toutes les paroles du surhomme les signes d'un amour-propre exclusif et excessif, l'absence de vraie simplicité, de vraie droiture et de vraie cordialité.

Sa nouvelle composition met de son côté un certain nombre de ses critiques et de ses adversaires d'hier. Ce livre écrit après l'incident du précipice, montre en lui une puissance de génie antérieurement inconnue. C'est une œuvre où toutes les contradictions sont embrassées et résolues. On y voit unis un noble respect pour les traditions et les symboles antiques avec un large et audacieux radicalisme en matière politique et sociale, une liberté de pensée illimitée avec une très profonde compréhension des choses mystiques, un individualisme inconditionné avec un dévouement ardent au bien commun, l'idéalisme le plus haut en matière de principes directeurs avec le sens parfait des nécessités pratiques de la vie. Et tout cela est assemblé et cimenté avec un art si génial que chaque penseur, chaque homme d'action, peut accepter l'ensemble en gardant son point de vue propre sans faire le moindre sacrifice à *la vérité*, sans se hausser pour elle au-dessus de son *moi*, sans renoncer le moins du monde à son esprit de parti, sans corriger en rien l'erreur de ses vues et de ses tendances, sans même les compléter dans ce qu'elles ont d'insuffisant. Ce livre étonnant est immédiatement traduit dans les langues de tous les peuples cultivés et même de quelques peuples sans culture. Dans toutes les parties du monde, mille journaux sont, pendant tout un an, remplis par les réclames des éditeurs, les articles enthousiastes des critiques. Des tirages à bon marché, avec portraits de l'auteur, se répandent par millions d'exemplaires, et tout le monde civilisé, c'est-à-dire, à cette époque-là, presque tout le globe terrestre, est plein de la gloire de l'homme incomparable, sublime, unique ! Nul n'oppose rien à ce livre, qui paraît à tous une révélation de la vérité intégrale. Le passé entier y est estimé avec une telle équité, le présent entier y est apprécié avec tant d'impartialité et de compréhension,

l'avenir meilleur enfin y est si bien et si clairement relié au présent, que chacun dit : « Voilà bien ce qu'il nous faut ; voilà un idéal qui n'est pas utopique, voilà un dessein qui n'est pas chimérique. » Et le miraculeux écrivain non seulement séduit tout le monde, mais est *agréable* à chacun, de sorte que s'accomplit la parole du Christ :

« Je suis venu au nom de mon père et vous ne m'accueillez pas, *un autre* viendra en *son* propre nom et celui-là vous l'*accueillerez* ». Pour être *accueilli*, il faut, en effet, être *agréable*.

Certes, quelques hommes pieux, tout en louant chaudement ce livre, ont demandé pourquoi le nom du Christ n'y était pas écrit une seule fois ; mais les autres chrétiens ont riposté : « Dieu en soit loué ! dans les siècles passés, tout ce qui est saint a été assez traîné par des zélateurs sans vocation ; aussi faut-il maintenant qu'un écrivain profondément religieux soit très prudent. Et puisque ce livre est animé de l'esprit vraiment chrétien d'amour actif et de bonne volonté, que désirez-vous de plus ? » Tout le monde est tombé d'accord. Peu après l'apparition de cet ouvrage qui a fait de son auteur le plus populaire de tous les hommes ayant vu jamais la lumière du jour, l'assemblée constituante internationale de l'union des Etats européens devait avoir lieu à Berlin. Fondée après la série des guerres extérieures et intestines liées à l'affranchissement de l'Europe du joug mongol et qui avaient entraîné un remaniement sensible de la carte de l'Europe, l'Union des Etats européens se trouvait menacée par le conflit non plus des nations, mais des partis politiques et sociaux. Les directeurs de la politique européenne, membres de la très puissante confrérie des franc-maçons, sentaient l'insuffisance du pouvoir exécutif. L'unité européenne qu'on avait réalisée avec tant de peine risquait à chaque minute de se briser. Dans le conseil de l'union (*Comité permanent universel*) (1) il n'y avait pas unité de vues, parce que toutes les places n'avaient pas pu y être prises par de vrais maçons. Les membres indépendants du Comité formaient des coalitions séparatistes et une nouvelle guerre était imminente.

(1) En français, dans le texte (N. du T.)

On décida alors de confier l'exécutif à un seul homme jouissant de pouvoirs suffisants. Le candidat le plus sérieux fut le sur-homme, membre secret de l'ordre maçonnique. Il était la seule personne qui jouît d'une notoriété universelle. Etant de son métier savant officier d'artillerie, possédant de gros capitaux, il avait des amitiés dans les cercles financiers et militaires. En d'autres temps, on lui aurait fait un grief de ses origines douteuses. Il avait pour mère une personne très accueillante, et universellement connue, mais beaucoup trop d'hommes auraient pu avec des droits égaux prétendre être son père. Il va de soi que ces circonstances ne pouvaient être d'aucune valeur dans un siècle tellement avancé qu'il lui était réservé d'être le dernier. Le sur-homme fut choisi à la presque unanimité des voix comme président à vie des Etats-Unis d'Europe ; mais quand il eut paru à la tribune dans tout l'éclat de sa jeunesse, de sa beauté et de sa force, et qu'il eut exposé avec une éloquence inspirée son programme universel, l'assemblée ravie et enthousiasmée décida, sans même mettre la chose aux voix, de lui donner en signe d'honneur le titre d'empereur romain. Le congrès s'acheva au milieu de la joie universelle et le grand élu lança un manifeste qui commençait de la sorte : « Peuples de la terre ! Je vous donne ma paix ! » et qui s'achevait par ces mots : « Peuples de la terre ! Les promesses se sont accomplies ! La paix universelle et éternelle est assurée. Toute tentative pour la détruire rencontrera une opposition irréductible. Désormais, en effet, il existe sur la terre une puissance qui l'emporte sur toutes les autres mises ensemble. Cette puissance invincible et incomparable m'appartient à moi, l'élu de l'Europe, l'empereur de toutes les forces européennes. Le droit international dispose enfin de sanctions qu'il n'avait pas jusqu'à maintenant. Désormais aucun Etat n'osera dire : la guerre, lorsque je dirai : la paix. Peuples de la terre, la paix est à vous ». Ce manifeste produisit l'effet désiré. Partout hors d'Europe et particulièrement en Amérique, se formèrent de puissants partis impérialistes qui obligèrent leurs gouvernements à s'unir à des conditions diverses avec les Etats-Unis d'Europe sous l'autorité suprême de l'empereur romain. Quelques peuples et

quelques monarques restaient encore indépendants dans certaines régions de l'Asie et de l'Afrique. L'empereur, avec une armée peu nombreuse, mais choisie, de régiments russes, allemands, polonais, hongrois et turcs, fait alors une promenade militaire de l'Asie orientale au Maroc, et, sans grande effusion de sang, réduit les insoumis. Dans tous les pays des deux continents, il prend pour vice-rois des princes indigènes élevés à l'européenne, et dévoués à sa personne. Dans tous les pays païens, les populations étonnées et ravies font de lui une divinité supérieure. En un an, il fonde une monarchie universelle, au sens précis du mot. Les germes de guerre sont tous détruits. La ligue internationale de la paix se réunit une dernière fois, fait un solennel panégyrique du grand pacificateur et, n'ayant plus de raison d'être, se dissout. Au premier anniversaire de son avènement, l'empereur romain lance un nouveau manifeste. « Peuples de la terre ! je vous avais promis la paix et je vous l'ai donnée. Mais la paix n'est belle que dans la prospérité. Pour qui est menacé par la misère, la paix n'est pas une joie. Venez donc à moi maintenant tous ceux qui avez faim et tous ceux qui avez froid, afin que je vous rassasie et vous réchauffe ». Il accomplit ensuite la réforme sociale simple et étendue qu'il avait indiquée dans son livre et qui avait déjà rallié tous les esprits nobles et sérieux. Grâce à la concentration dans ses mains des finances du monde entier et de colossales propriétés foncières, il put réaliser la réforme suivant les désirs des pauvres et sans dommage sensible pour les riches. Chacun reçut suivant sa capacité et chaque capacité suivant le travail fourni et les services rendus.

Le nouveau maître de la terre était avant tout un philanthrope compatissant ; il ne se contentait pas d'être l'ami des hommes, il était aussi l'*ami des bêtes :* il était végétarien. Il interdit la vivisection, établit un contrôle sévère des abattoirs et encouragea de toute manière les sociétés protectrices des animaux. Il établit solidement dans l'humanité entière la plus importante des égalités, *l'égalité dans le rassasiement universel*. Cela fut accompli dans la seconde année de son règne. La question sociale économique était définitivement résolue. Mais si le rassasiement est pour ceux

qui ont faim le premier objectif, ceux qui sont rassasiés veulent autre chose.

Les animaux eux-mêmes quand ils sont rassasiés veulent d'ordinaire non seulement dormir mais jouer. A plus forte raison les hommes, qui ont toujours exigé *post panem circenses.*

L'empereur-sur-homme comprend ce qu'il faut à la foule. A ce moment il reçoit à Rome la visite d'un grand faiseur de miracles venu de l'Extrême-Orient et entouré d'un épais nuage de légendes étranges et de contes sauvages. Suivant les bruits ayant cours parmi les néo-bouddhistes, c'était un être d'origine divine : le fils du dieu du soleil et d'une naïade.

Ce faiseur de miracles, appelé Apollonius, est incontestablement un homme de génie ; mi-asiatique, mi-européen, évêque catholique *in partib s infide ium*, il unit merveilleusement la connaissance des dernières conclusions et applications techniques de la science occidentale avec l'art d'utiliser tout ce qu'il y a de vraiment solide et de vraiment important dans les traditions mystiques de l'Orient. Les résultats de cette union sont étonnants. Appollonius possède, entre autres choses, l'art à demi scientifique et à demi magique d'attirer et de diriger à sa volonté l'électricité atmosphérique, et on dit dans le peuple qu'il *tire le feu du ciel.* Il se contente d'ailleurs de frapper l'imagination de la foule par des prodiges inouïs et n'emploie pas sa puissance en vue d'autre but. Tel est l'homme qui se présente au grand empereur. Il le salue comme le vrai fils de Dieu, lui déclare avoir vu son règne annoncé dans les livres secrets de l'Orient et lui offre de mettre son art à son service. L'empereur ravi l'accueille comme un don venu d'en haut, lui décerne les titres les plus pompeux et ne se sépare plus de lui. Et les peuples de la terre, après avoir reçu de leur maître la paix universelle et la satiété, ont en outre la possibilité de se réjouir constamment à la vue des miracles les plus divers et les plus inattendus. Ainsi s'est achevée la troisième année du règne du surhomme.

Après l'heureuse solution de la question politique et de la question sociale, la question religieuse fut posée. L'em-



MOSCOU. — L'UNIVERSITÉ.

pereur lui-même l'éveilla en commençant par le christianisme. Voici quelle était à cette époque la situation de cette religion. Elle avait perdu un grand nombre de fidèles — on ne comptait pas plus de quarante-cinq millions de chrétiens sur tout le globe terrestre ; — mais elle avait accru sa valeur morale et gagné en qualité ce qu'elle avait perdu en quantité. On ne rencontrait plus, parmi les chrétiens, d'hommes n'unissant pas au christianisme d'intérêt spirituel. Les diverses confessions chrétiennes avaient vu diminuer leurs effectifs à peu près dans la même proportion, de sorte qu'elles étaient à cet égard à peu près dans le même rapport qu'au XIXe siècle ; quant à leurs relations, si la haine n'avait pas fait place à un accord complet, du moins s'était-elle atténuée et les oppositions avaient perdu de leur âpreté. Les papes avaient été chassés de Rome depuis longtemps et, après de longs vagabondages, avaient trouvé un refuge à Pétersbourg, à condition qu'ils s'abstiendraient de toute propagande à l'intérieur du pays. La papauté en Russie s'était sensiblement simplifiée. Sans modifier dans son essence la composition nécessaire de ses collèges et de ses offices, elle avait dû spiritualiser leur action et réduire à leur plus simple expression son pompeux rituel et son cérémonial. Beaucoup de coutumes étranges et séduisantes disparurent d'elles-mêmes, sans qu'elles aient été formellement détruites. Dans tous les autres pays et particulièrement dans l'Amérique du Nord, la hiérarchie catholique comptait encore parmi ses représentants beaucoup d'hommes de volonté forte, d'énergie inlassable et indépendants ; ils étaient encore plus que leurs prédécesseurs partisans de l'unité de l'église catholique, à laquelle ils avaient conservé son caractère cosmopolite et sa valeur internationale. Pour ce qui est du protestantisme, à la tête duquel se trouvait toujours l'Allemagne et surtout depuis qu'une importante partie de l'église anglicane s'était réunie à l'église catholique, il s'était débarrassé de ses tendances extrêmes et négatrices, dont les partisans étaient ouvertement passés à l'indifférentisme religieux. L'église évangélique ne comptait plus que des croyants sincères à la tête desquels se trouvaient des hommes unissant de larges connaissances

à une profonde religiosité et au désir toujours plus vif de vivre sur le modèle des premiers chrétiens. L'orthodoxie russe, après que les événements de la politique lui eurent enlevé sa situation officielle, avait perdu de nombreux millions de faux membres, mais elle avait eu par contre la joie de s'unir avec la meilleure part des Vieux-Croyants et même avec de nombreuses sectes d'orientation vraiment religieuse. Sans grandir en nombre, cette église, ainsi rénovée, avait grandi en force spirituelle et l'avait surtout montré en luttant contre la multiplication de sectes extrêmes auxquelles n'était pas étranger un élément démoniaque et satanique.

Pendant les deux premières années du nouveau règne, tous les chrétiens, effrayés et fatigués par les révolutions et les guerres antérieures, avaient accueilli le nouveau souverain et ses réformes pacifiques soit avec une bienveillante neutralité, soit avec une sympathie délibérée, soit même avec un vif enthousiasme. Mais quand, dans la troisième année du nouveau règne, était apparu le grand mage, beaucoup d'orthodoxes, de catholiques et de protestants éprouvèrent de sérieuses inquiétudes et une certaine antipathie pour le souverain. Les textes évangéliques et apostoliques qui parlent du prince du monde et de l'antéchrist, furent lus plus attentivement et commentés avec passion. L'empereur devina à certains signes qu'un orage se préparait et décida d'éclaircir l'affaire au plus vite. Au début de la quatrième année de son règne, il lança un manifeste adressé aux vrais chrétiens de toutes les confessions, pour les inviter à élire ou à désigner leurs représentants à un concile œcuménique qu'il présiderait. La résidence impériale avait été transportée de Rome à Jérusalem. La Palestine était alors un pays autonome peuplé et administré surtout par des Juifs. Jérusalem libre était devenue ville impériale. Les Lieux Saints avaient été respectés ; mais sur toute la large plate-forme de Kharam-ech-Cherif, depuis Birket-Israïn et les casernes, d'une part, jusqu'à la mosquée d'El-Aksa et les « écuries de Salomon », d'autre part, se dressait un énorme édifice comprenant, outre deux petites mosquées anciennes, le large « temple » impérial destiné à l'union de tous les cultes et deux superbes palais

impériaux avec leurs bibliothèques, leurs musées et leurs bâtiments spéciaux consacrés aux expériences et aux exercices magiques. L'église évangélique n'ayant pas à proprement parler de clergé, les hiérarques catholiques et orthodoxes, conformément au désir de l'empereur et pour donner une certaine homogénéité à la représentation de toutes les fractions de la chrétienté, décidèrent de laisser participer au concile un certain nombre de leurs laïcs, connus par leur piété et leur dévouement aux intérêts de leur église ; en acceptant les laïcs, on ne pouvait pas exclure le bas clergé, régulier et séculier. Il en résulta que le nombre des membres du concile dépassa trois mille ; et près d'un demi-million de pèlerins envahirent Jérusalem et toute la Palestine. Les trois plus remarquables représentants de la chrétienté étaient le pape Pierre II, le père Ioann et le professeur Ernst Pauli. Le pape Pierre II était de droit le chef de la fraction catholique du concile. Son prédécesseur était mort en se rendant au concile et un conclave réuni à Damas avait élu à l'unanimité le cardinal Simone Barionini qui avait pris le nom de Pierre. C'était un Napolitain sorti du peuple et qui s'était fait connaître comme prédicateur de l'ordre des Carmélites en rendant de grands services dans la lutte contre une secte satanique, qui s'était répandue à Pétersbourg et aux environs et qui attirait à elle non seulement des orthodoxes mais aussi des catholiques. Fait archevêque de Mohilev et puis cardinal, il était désigné depuis longtemps pour la tiare. C'était un homme de soixante-cinq ans, de taille moyenne, solidement bâti, au visage rouge, au nez recourbé, aux sourcils épais. Il était ardent et impétueux, parlait avec feu et en faisant de grands gestes ; il entraînait ses auditeurs plus qu'il ne les convainquait. Le nouveau pape était assez mal disposé pour le maître du monde et n'avait guère confiance en lui, surtout depuis que le pape défunt cédant aux instances de l'empereur avait fait cardinal l'évêque exotique Appollonius, chancelier de l'empire et grand mage de l'univers. Le nouveau pape tenait en effet Apollonius pour un catholique douteux et un trompeur avéré. Le père Ioann était le chef véritable, sinon officiel, des orthodoxes ; il était très connu du peuple russe. Bien qu'il eût officiellement le

titre d'évêque « retiré », il n'habitait aucun monastère et voyageait constamment en tous sens. Diverses légendes couraient sur son compte. Certains affirmaient qu'il était Théodore Kouzmitch ressuscité, c'est-à-dire Alexandre Ier dont la naissance remontait à trois siècles. D'autres allaient plus loin encore et certifiaient qu'il était le vrai père Ioann, c'est-à-dire l'Apôtre Ioann Bogoslov, qui n'était pas mort et avait reparu ces derniers temps. Lui-même ne parlait jamais de ses origines et de sa jeunesse. C'était maintenant un homme très vieux, mais vaillant, aux cheveux et à la barbe jaunâtres et même verdâtres, de haute taille, au corps maigre, mais avec des joues pleines et légèrement rosées, aux yeux brillants et vifs, aux paroles et à l'expression du visage pleines de bonté et de douceur ; il était toujours vêtu d'une soutane et d'un manteau blancs. Le professeur Ernst Pauli, savant théologien allemand, était le chef de la fraction protestante du concile. C'était un vieillard petit et sec, au front énorme, au nez aigu et au visage rasé et lisse. Ses yeux se faisaient remarquer par leur regard où se mêlaient d'une manière tout à fait particulière la ruse et la bonhomie. A tout instant, il se frottait les mains, hochait la tête, fronçait étrangement les sourcils et avançait les lèvres ; de plus, tout en clignant les yeux, il prononçait d'un air morose des mots entrecoupés : so ! nun ! ja ! so also ! Il portait un costume solennel : col blanc et longue redingote pastorale ornée de décorations.

L'ouverture du concile fut suggestive. Dans les deux tiers de l'immense temple « consacré à l'union de tous les cultes » étaient placés des bancs et d'autres sièges pour les membres du concile, le dernier tiers était occupé par une haute estrade où se trouvaient d'abord le trône impérial et le trône moins élevé du grand mage, cardinal et chancelier, puis, en arrière, des rangées de fauteuils pour les ministres, les courtisans et les secrétaires d'Etat, et enfin, sur les côtés, d'autres rangées de fauteuils plus longues encore et dont la destination était inconnue. Dans les tribunes il y avait des orchestres et sur la place voisine étaient rangés deux régiments de la garde et des batteries d'artillerie pour les salves solennelles. Les membres du concile avaient déjà célébré leurs services religieux dans

différentes églises et l'ouverture du concile devait être purement civile. Quand l'empereur entra accompagné du grand mage et de sa suite aux sons de la « marche de l'humanité unie » qui servait d'hymne impérial et international, les membres du concile se levèrent tous et, agitant leurs chapeaux, ils crièrent trois fois : Vivat ! Hourra ! Hoch ! L'empereur s'arrêta près du trône et, ouvrant les bras en un geste plein de bienveillance et de majesté, il dit d'une voix sonore et agréable : « Chrétiens de toutes les confessions ! Sujets et frères aimés ! Dès le début d'un règne que le Très-Haut a béni en permettant l'accomplissement d'œuvres étonnantes et glorieuses, je n'ai jamais eu sujet d'être mécontent de vous ; vous avez toujours fait votre devoir avec foi et conscience. Mais cela ne me suffit pas. L'amour sincère que j'ai pour vous, frères chéris, a soif d'un sentiment réciproque. Je veux que vous m'acceptiez pour votre chef dans toute entreprise en vue du bien de l'humanité, non pas au nom du devoir, mais par un sentiment d'amour cordial. Et voici qu'en plus de ce que je fais pour tous, je voudrais vous donner à vous des preuves particulières de ma bonté. Chrétiens, comment pourrais-je vous rendre heureux ? Que dois-je vous donner à vous, qui n'êtes pas seulement mes sujets, mais encore mes frères en foi ? Chrétiens, dites-moi ce que vous chérissez le plus dans le christianisme, afin que je puisse diriger mes efforts en ce sens. » Il s'arrêta et attendit. Un murmure sourd emplit le temple. Les membres du concile chuchotaient entre eux. Le pape Pierre gesticulait et discutait avec ceux qui l'entouraient. Le professeur Pauli hochait la tête et faisait claquer bruyamment ses lèvres. Le père Ioann, penché vers un évêque d'Orient et un capucin, leur disait doucement quelque chose. Au bout de quelques minutes d'attente, l'empereur parla de nouveau sur le même ton caressant, mais où perçait une pointe infiniment légère d'ironie : « Aimables chrétiens, dit-il, je comprends combien il vous est difficile de me répondre directement. Je veux vous y aider. Il y a malheureusement si longtemps que vous vous êtes divisés en confessions et en partis, que vous n'avez peut-être plus un seul intérêt commun. Mais si vous ne pouvez pas vous accorder entre vous, j'espère que vous

reconnaitrez tous que je vous aime également et que je suis prêt à satisfaire les *justes* aspirations de chacun. Aimables chrétiens, je sais que pour beaucoup d'entre vous et non des pires, ce qu'il y a de plus cher dans le christianisme c'est l'*autorité spirituelle* qu'il donne à ses représentants légitimes, non certes en vue de leurs profits personnels, mais en vue du bien commun, car de cette autorité dépend l'ordre spirituel et la discipline morale nécessaires à tous. Aimables catholiques, mes frères, oh ! comme je comprends votre opinion et comme je voudrais appuyer mon autorité sur celle de votre chef spirituel ! Et pour que vous ne pensiez pas que ce sont là de vaines paroles, nous déclarons solennellement et en vertu de notre autocratique volonté que l'évêque suprême de tous les catholiques, le pape Romain est replacé sur son trône de Rome avec tous ses droits antérieurs et toutes les prérogatives qui en découlent et qui furent jadis accordés par nos prédécesseurs à commencer par Constantin le Grand. Et de vous, catholiques, mes frères, j'attends seulement que, du fond de vos cœurs, vous me considériez comme votre unique défenseur. Ceux qui, dans cette assemblée, me tiennent en conscience pour tel, qu'ils viennent ici près de moi. » Il montra les places vides sur l'estrade. Avec des exclamations de joie : GRATIAS AGIMUS ! DOMINE ! SALVUM FAC MAGNUM IMPERATOREM, presque tous les princes de l'église catholique, les cardinaux les évêques, la plupart des laïcs et plus de la moitié des moines montèrent sur l'estrade et, après s'être profondément inclinés devant l'empereur, prirent place dans leurs fauteuils. Mais en bas, au milieu du concile, raide et immobile comme une statue de marbre, le pape Pierre II resta à sa place. Tous ceux qui l'entouraient tout à l'heure, étaient maintenant sur l'estrade. Le groupe clairsemé des laïcs et des moines qui étaient restés en bas s'approcha de lui, l'entoura d'un cercle serré d'où sortit un chuchotement : NON PRÆVALEBUNT, NON PRÆVALEBUNT PORTÆ INFERNI.

Ayant regardé avec étonnement le pape immobile, l'empereur parla de nouveau : « Aimables frères ! Je sais que parmi vous il en est qui, dans le christianisme chérissent surtout la *tradition sainte*, les vieux symboles, les vieux cantiques et les vieilles prières, les vieilles icones

et le vieux rituel. Et, en vérité, qu'est-ce qu'une âme religieuse pourrait chérir davantage ? Sachez donc, vous que j'aime, que j'ai signé aujourd'hui un édit qui organise et dote richement le musée universel d'archéologie chrétienne de la glorieuse ville impériale de Constantinople, afin que soient étudiés et conservés tous les monuments de l'ancienne église, et plus particulièrement de l'église d'Orient. Je vous demande en outre de nommer dès demain une commission qui sera chargée avec moi d'étudier quelles mesures doivent être prises pour accorder le plus possible les mœurs, les coutumes et le rituel actuel avec les traditions et les institutions de la sainte église orthodoxe ! Orthodoxes, mes frères ! ceux à qui ma volonté est suivant leurs cœurs, ceux qui peuvent en toute sincérité m'appeler leur vrai chef et maître, qu'ils viennent ici. » Et la plupart des hiérarques de l'Orient et du Nord, la moitié des anciens Vieux-Croyants et plus de la moitié des prêtres, des moines et des laïcs orthodoxes montèrent avec des cris de joie sur l'estrade, en louchant vers les catholiques qui y siégeaient déjà fièrement. Mais le père Ioann ne bougea pas et soupira bruyamment. Et quand la foule qui l'entourait se fut éclaircie, il quitta son banc et se rapprocha du pape Pierre et de son entourage. Il fut suivi par ceux des orthodoxes qui n'étaient pas montés sur l'estade. L'empereur reprit : « Aimables chrétiens, j'en connais beaucoup parmi vous, qui chérissent surtout dans le christianisme la certitude personnelle et la libre interprétation des Ecritures. Ce que j'en pense, ce n'est pas le lieu de m'y étendre. Vous savez peut-être que, dans ma première jeunesse, j'ai écrit un grand ouvrage de critique biblique, qui fit, en son temps, quelque bruit et fut le point de départ de ma notoriété. Et c'est probablement en souvenir de ce travail que l'université de Tubingue m'a demandé ces jours-ci d'accepter le diplôme d'honneur de docteur en théologie. J'ai ordonné de répondre que je l'acceptais avec plaisir et reconnaissance. Et aujourd'hui, en même temps que ce musée d'archéologie chrétienne, j'ai fondé un institut international pour l'étude libre et faite dans toutes les directions et de tous les points de vue possibles, de l'Ecriture sainte et des sciences accessoires ; cet Institut aura

un budget annuel d'un million et demi de marks. Ceux à qui ces dispositions sont agréables, ceux qui peuvent en conscience me prendre pour leur chef, je les prie de venir ici auprès du nouveau docteur en théologie. » Un étrange sourire passa sur les belles lèvres du grand empereur. Plus de la moitié des savants théologiens se dirigèrent vers l'estrade, non d'ailleurs sans lenteur ni hésitations. Tous regardaient le professeur Pauli, qui semblait avoir grandi à sa place. Il baissait profondément la tête, se courbait et se repliait sur lui-même. Les savants théologiens qui étaient montés sur l'estrade se sentirent tout confus et l'un d'eux agitant tout à coup la main sauta en bas sans passer par l'escalier et rejoignit le professeur Pauli et la minorité qui l'entourait. Celui-ci releva la tête, se mit debout d'un mouvement incertain et, accompagné de son groupe de fidèles, alla s'asseoir près du père Ioann et du pape Pierre.

La grande majorité du concile et presque toute la hiérarchie d'Orient et d'Occident se trouvaient sur l'estrade. Il n'était resté en bas que trois groupes qui s'étaient rapprochés les uns des autres et qui se pressaient autour du père Ioann, du pape Pierre, et du professeur Pauli.

L'empereur leur dit d'une voix triste : « Que puis-je encore faire pour vous ? Hommes étranges ! Qu'attendez-vous de moi ? Je l'ignore. Dites-moi donc vous-mêmes, chrétiens abandonnés par la majorité de vos frères et de vos chefs et condamnés par le sentiment populaire, dites-moi ce que vous chérissez le plus dans le christianisme ? » Semblable à un cierge blanc, le père Ioann se dressa alors et répondit avec douceur : « Grand maître, ce que nous chérissons le plus dans le christianisme, c'est le Christ, Celui d'où tout vient, car nous savons qu'en Lui est incarnée la Divinité. De toi, maître, nous sommes prêts à recevoir tous les bienfaits, pourvu seulement que dans tes largesses nous reconnaissions la sainte main du Christ. A ta question voici notre réponse directe : Confesse ici devant nous Jésus-Christ, Fils de Dieu, incarné, ressuscité et en train de revenir à nous, confesse-Le et nous t'accueillerons avec amour, comme étant le véritable annonciateur de sa seconde et glorieuse venue. » Il se tut et arrêta son regard sur le visage de l'empereur. Celui-ci sentit naître en lui une tempête infer-

nale semblable à celle de la nuit fatale. Il perdit complètement son équilibre intérieur et toutes ses pensées tendaient à ne pas perdre la maîtrise de soi et à ne pas se vendre trop tôt. Il fit des efforts surhumains pour ne pas se jeter grossièrement sur l'orateur et le mordre. Il entendit tout à coup la voix étrange qu'il connaissait, dire : « Tais-toi et ne crains rien. » Il se tut. Mais son visage sans vie et sans clarté continua de grimacer et ses yeux lançaient des éclairs. Pendant le discours du père Ioann, le grand mage, qui siégeait, enveloppé dans un large manteau tricolore cachant la pourpre cardinalice, sembla se livrer à quelque obscure manipulation, tandis que ses yeux étincelaient et que ses lèvres s'agitaient. Par les fenêtres ouvertes du temple on vit venir un immense nuage noir et bientôt tout fut obscur. Le père Ioann ne levait pas ses yeux surpris et effrayés de dessus le visage de l'empereur silencieux, puis tout d'un coup il les en ôta avec horreur et s'étant retourné, il cria d'une voix émue : « Mes enfants, c'est l'Antéchrist ! » Alors un énorme éclair circulaire entra dans le temple avec le fracas assourdissant du tonnerre et enveloppa le vieux moine. Puis le silence se rétablit en un instant et, quand les chrétiens assourdis revinrent à eux, le père Ioann gisait mort.

Pâle, mais calme, l'empereur dit à l'assemblée : « Vous venez de voir le jugement de Dieu. Je n'ai désiré la mort de personne, mais mon Père céleste a vengé son fils chéri. L'affaire est terminée. Qui luttera contre le Très-Haut ? Secrétaires, écrivez : « Le concile œcuménique de tous les chrétiens, après que le feu du ciel eut détruit un ennemi insensé de la grandeur divine, a reconnu à l'unanimité l'empereur de Rome et de l'univers pour son chef et maître suprême ». Soudain un mot prononcé d'une voix forte et distincte emplit le temple : « CONTRADICITUR ! » Le pape Pierre II se tenait debout, la colère empourprait son visage et le faisait trembler de tout son corps ; il leva sa crosse dans la direction de l'empereur et dit : « Notre maître unique est Jésus-Christ, le Fils du Dieu vivant. Et ce que tu es toi, tu l'as entendu. Arrière, Caïn fratricide ! Arrière, vaisseau du diable ! Par la puissance du Christ, moi, serviteur des serviteurs de Dieu, je t'exclue à jamais, chien hideux, de l'enceinte divine

et te livre à ton père, à Satan ! Anathème, Anathème, Anathème ! » Pendant qu'il parlait, le grand mage se déplaçait doucement sous son manteau ; un tonnerre gronda plus fort que le dernier anathème et le dernier pape tomba sans souffle. « C'est ainsi, dit l'empereur, que périssent par la main de Dieu, tous mes ennemis ». « PEREANT, PEREANT ! » crièrent en tremblant les princes de l'Eglise. L'empereur se retourna et, sortit lentement par la porte située derrière l'estrade ; il s'appuyait sur l'épaule du grand mage et était suivi de toute la foule des siens. Il ne resta dans le temple que les deux morts et un cercle serré de chrétiens à demi-morts. Seul, le professeur Pauli n'avait pas perdu la tête. L'horreur générale semblait avoir éveillé toutes les forces de son esprit. Son aspect même avait changé : il avait un air sublime et inspiré. Il monta d'un pas ferme sur l'estrade, s'assit à la place vide d'un des secrétaires d'Etat, prit une feuille de papier et se mit à écrire. Quand il eut fini, il se leva et lut d'une voix forte : « A la gloire de notre Sauveur Jésus-Christ. Après que notre saint frère Ioann, représentant la chrétienté d'Orient a convaincu le grand trompeur et le grand ennemi de Dieu d'être l'Antéchrist annoncé dans les Ecritures, et que notre saint père Pierre, représentant la chrétienté d'Occident l'a également et justement exclu à jamais de l'église de Dieu, le concile œcuménique des églises chrétiennes, devant les corps de Ioann et de Pierre, martyrs de la vérité et témoins du Christ, décide de cesser tout rapport avec l'exclu et son abominable entourage et d'attendre dans le désert l'imminente venue de notre Maître Jésus-Christ. » Ces paroles ranimèrent l'assemblée, qui retentit de voix fortes : « ADVENIAT ! ADVENIAT CITO ! KOMM, HERR JESU, KOMM ! Viens, Seigneur Jésus ! »

Le professeur Pauli écrivit encore et lut : « Après avoir accompli ce premier et dernier acte du dernier concile œcuménique, nous apposons nos signatures. » Il invita d'un geste les membres de l'assemblée à venir signer. Tous montèrent sur l'estrade et signèrent. A la fin, il écrivit en gros caractères gothiques : « DUORUM DEFUNCTORUM TESTIUM LOCUM TENENS ERNST PAULI. » « Maintenant, dit-il, en montrant les deux morts, allons avec notre arche d'alliance du der-

nier testament. » Les cadavres furent enlevés sur des civières et les chrétiens chantant des cantiques latins, allemands et slavons, se dirigèrent lentement vers l'issue de Kharam-ech-Chérif. Là, le cortège fut arrêté par un secrétaire d'Etat envoyé par l'empereur et accompagné d'un détachement de la garde. Les soldats se rangèrent près de la porte et la secrétaire d'Etat lut : « Ordre de sa divine Majesté. Afin de renseigner le peuple chrétien et de le mettre en garde contre les gens mal intentionnés, fauteurs de désordre et de mensonge, nous avons jugé bon de décider que les corps des deux mutins tués par le feu du ciel seraient exposés dans la rue des Chrétiens (Kharet-en-Nasara) à l'entrée du principal temple chrétien, appelé temple du Tombeau du Seigneur ou encore temple de la Résurrection, pour que chacun puisse se convaincre qu'ils sont bien morts. Leurs partisans obstinés, ceux qui refusent méchamment tous nos bienfaits et ferment aveuglément les yeux sur les signes patents donnés par la divinité elle-même, n'ont plus à compter sur notre miséricorde et sur notre intervention auprès de notre père céleste pour les sauver de la mort par le feu du ciel ; ils restent entièrement libres, sauf pourtant qu'ils ne pourront pas habiter les villes et autres lieux peuplés, où ils pourraient troubler et tromper par leurs méchantes inventions les gens innocents et simples. » Quand la lecture fut achevée, huit soldats, sur un signe de leurs officiers, s'approchèrent des civières.

« Que ce qui est écrit s'accomplisse », dit le professeur Pauli, et les chrétiens qui portaient les civières les passèrent en silence aux soldats qui s'éloignèrent par la porte Nord-Ouest, tandis que les chrétiens, sortis par la porte Nord-Est, se hâtaient de s'éloigner de la ville et de gagner Jéricho par la route qui passe près du Mont des Oliviers et d'où les gendarmes et deux régiments de cavalerie avaient chassé la foule. Arrivés sur les collines désertes de Jéricho, les chrétiens décidèrent d'y attendre quelques jours. Le lendemain matin des pèlerins chrétiens vinrent de Jérusalem et racontèrent ce qui c'était passé dans cette ville. Après avoir dîné à la cour, les membres du concile avaient tous été convoqués dans l'immense palais du trône (dressé sur l'emplacement supposé du trône de Salomon)

et l'empereur, s'adressant aux hiérarques catholiques leur avait déclaré que le bien de l'église exigeait qu'ils choisissent sans tarder un digne successeur à l'apôtre de Pierre, que dans les circonstances actuelles la réunion devait être sommaire, que la présence de l'empereur chef et représentant de toute la chrétienté dispensait des formalités rituelles et enfin qu'il proposait au Sacré Collège, et au nom de tous les chrétiens, de choisir son ami et frère chéri Apollonius, afin que l'union de l'Eglise et de l'Etat en vue du bien commun fût profonde et indestructible. Puis, pendant que l'on votait, l'empereur avait, en des termes pleins de douceur, de sagesse et d'éloquence, demandé aux orthodoxes et aux protestants d'en finir avec les vieilles rivalités confessionnelles, et il leur avait donné sa parole qu'Apollonius saurait détruire pour toujours les abus du pouvoir papal. Convaincus par ce discours, les orthodoxes et les protestants avaient signé l'acte d'union de leurs églises, et quand Apollonius et les cardinaux avaient paru au palais au milieu des cris de joie de toute l'assemblée, un archevêque grec et un pasteur protestant lui avaient présenté ces actes : « ACCIPIO ET APPROBO ET LÆTIFICATUR COR MEUM » avait dit Apollonius en signant les documents. Et il avait ajouté, en baisant amicalement l'allemand et le grec : « Je suis aussi sincèrement orthodoxe et protestant que catholique. » Ensuite il s'était approché de l'empereur qui l'avait embrassé et gardé longtemps dans ses bras. A ce moment des points brillants s'étaient mis à errer dans toutes les directions à l'intérieur du palais et du temple ; ils grandirent et se transformèrent en les formes lumineuses d'êtres étranges ; des fleurs, comme on n'en avait jamais vu sur la terre s'épanouirent et remplirent l'air d'un parfum inconnu. Des hauteurs descendirent les sons touchants d'instruments musicaux jusque là ignorés et les voix angéliques d'invisibles chanteurs disaient la gloire des nouveaux maîtres du ciel de la terre. Cependant un bruit effrayant et souterrain se fit entendre dans l'angle Nord-Ouest, du palais central sous la *coupole des esprits* (koubbet-el-arouakh), à l'endroit où, suivant les traditions musulmanes, est l'entrée des enfers. Quand l'assemblée, sur l'invitation de l'empereur, s'était approché de cet endroit, tous

avaient entendu des voix innombrables, fines et perçantes, ni tout à fait enfantines, ni tout à fait diaboliques et qui criaient : « Le temps est venu, laissez-nous faire, sauveurs, sauveurs ! » Mais quand Apollonius s'étant approché d'un rocher eut crié trois fois une formule en langue inconnue, les voix s'étaient tues et le bruit souterrain avait cessé. Cependant une foule immense entourait de toutes part Kharam-ech-Chérif. Quand la nuit était venue l'empereur et le nouveau pape étaient sortis sur le perron oriental et avaient soulevé une « tempête d'enthousiasme ». L'empereur avait salué aimablement dans toutes les directions et Apollonius, puisant dans de grandes corbeilles que lui présentaient des cardinaux, avait lancé en l'air des chandelles romaines, des fusées, des fontaines de feu qui s'enflammaient au contact de ses mains, brûlaient avec la lueur phosphorique des perles ou l'éclat brillant de l'arc-en-ciel et, en arrivant à terre, se transformèrent en innombrables feuilles de papier de diverses couleurs portant indulgence plénière pour tous les péchés passés, présents et à venir. La joie populaire était sans bornes. Certains, il est vrai, affirmaient avoir vu de leurs yeux ces feuilles d'indulgence se transformer en crapauds et serpents immondes. Néanmoins la grande majorité avait été enthousiasmée et les fêtes populaires s'étaient prolongées quelques jours encore pendant lesquels le nouveau pape faiseur de miracles avait fait des choses si extraordinaires qu'il serait parfaitement inutile de les rapporter.

Cependant, sur les hauteurs désertes de Jéricho, les chrétiens jeûnaient et priaient. Le soir du quatrième jour, à la tombée de la nuit, le professeur Pauli et neuf de ses compagnons vinrent à Jérusalem montés sur des ânes et avec une charrette ; par des rues détournées et en évitant Kharam-ech-Chérif, ils regagnèrent Kharet-en-Nasara et atteignirent l'entrée du temple de la Résurrection où gisaient sur le sol les corps du pape Pierre et du père Ioann. La rue était tout à fait déserte : toute la ville était à Kharam-ech-Chérif. Les soldats de garde dormaient d'un profond sommeil. Les corps n'étaient ni décomposés, ni raidis. Le professeur et ses compagnons les mirent sur des civières, les recouvrirent avec des manteaux qu'ils avaient

apportés et sortirent de la ville par les mêmes rues détournées. Quand ils furent de retour au milieu des leurs et qu'ils posèrent les civières sur le sol, l'esprit de vie entra dans les deux cadavres. Ils s'agitèrent en s'efforçant de se débarrasser des manteaux qui les enveloppaient. Tous les y aidèrent avec des cris de joie et bientôt les deux revenus à la vie étaient sur leurs pieds, entiers et indemnes. Le père Ioann dit : « Eh bien, mes enfants, nous ne nous sommes donc pas quittés. Et voici maintenant ce que je vous dirai : il est temps de réaliser le dernier désir du Christ touchant Ses disciples : qu'ils soient un, comme Lui et Son Père sont un. Pour cette unité chrétienne vénérons, mes enfants, notre frère chéri Pierre. Qu'il paisse à la fin les brebis du Christ. Allons, mon frère ! » Et il embrassa Pierre. Le professeur Pauli s'approcha alors et dit au Pape : « TU ES PETRUS ! Jetzt ist es ja gründlich erwiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt. » Il lui serra fortement la main avec sa main droite et tendit sa main gauche au père Ioann en disant : « So also Väterchen, nun sind wir ja Eins in Christo. » Ainsi s'accomplit l'union des Eglises dans la nuit sombre, en un lieu élevé et écarté. Mais l'obscurité nocturne fut déchirée par une lumière brillante et le grand signe apparut dans le ciel : la femme revêtue du soleil et qui avait la lune sous ses pieds et sur sa tête une couronne de douze étoiles (1). Le signe demeura un moment à la même place, puis se déplaça lentement vers le Sud. Le pape leva sa crosse et cria : « Voilà notre bannière, suivons-la. » Et, accompagné par la foule des chrétiens, il alla dans la direction de l'apparition, vers le mont de Dieu, le Sinaï.

Le lecteur s'arrête sur ce mot.

LA DAME. — Pourquoi vous arrêtez-vous ?

MONSIEUR Z. — C'est le manuscrit qui s'arrête. Le père Pansophii n'a pas achevé sa nouvelle. Etant déjà malade, il m'a raconté la fin : « Je l'écrirai, disait-il, dès que je serai guéri. » Mais il n'a pas guéri et la fin de sa nouvelle est ensevelie avec lui dans le monastère Daniel.

LA DAME. — Mais vous vous rappelez certainement ce qu'il vous a raconté. Dites-le nous.

---

(1) Apocalypse XII, 1 (Note du Trad.).

Monsieur Z. — Je ne me rappelle que les grandes lignes. Après que les représentants de la chrétienté et leurs chefs spirituels se furent éloignés sur le désert de l'Ararat où se joignit à eux une foule d'hommes vraiment zélés pour la vérité, le nouveau pape Apol'onius n'eut pas de peine à convertir par ses miracles et ses prodiges tous ceux qui n'étaient pas désillusionnés sur l'Antéchrist, les chrétiens superficiels. Il déclara qu'il avait ouvert les portes unissant ce monde et celui d'outre-tombe, et en effet les communications entre les vivants et les morts, les hommes et les démons devinrent des phénomènes ordinaires, et l'on assista au développement d'une duperie mystique et d'une démonolâtrie inouïe. Mais au moment où l'empereur se croyait solidement établi sur des fondements religieux et que, obéissant aux instances de la voix mystérieuse, il se déclarait l'unique incarnation véritable de la divinité suprême, un nouveau malheur lui vint d'où personne ne l'attendait : les Juifs se soulevèrent. Cette nation qui comptait alors trente millions d'hommes n'avait pas été tout à fait étrangère aux succès du sur-homme. Quand il était venu s'installer à Jérusalem, il avait secrètement répandu parmi les Juifs le bruit qu'il se proposait avant tout d'établir la puissance d'Israël sur le monde ; les Juifs l'avaient alors reconnu pour le Messie et leur dévouement enthousiaste avait été sans bornes. Et voilà que maintenant ils se soulevaient avec des cris de colère et de vengeance. Ce changement certainement prévu dans les Ecritures et la tradition, le père Pansophii l'a peut-être expliqué avec trop de simplicité et de réalisme : les Juifs qui croyaient que l'empereur était israélite, auraient appris par hasard qu'il n'était même pas *circoncis*. Le jour même, tout Jérusalem et, le lendemain, toute la Palestine étaient en pleine insurrection. Le dévouement sans bornes au sauveur d'Israël, au Messie souhaité fit place à une haine égale pour le rusé trompeur et l'impudent faux-messie. La Juiverie se leva comme un seul homme et ses ennemis virent avec stupéfaction que l'âme d'Israël ne vit pas de comptes et d'appétits, mais de la force d'un sentiment profond, de l'espérance et de la colère de sa foi séculaire en le Messie. L'empereur, qui n'attendait pas une si soudaine éruption, per-

MOSCOU. — LE CINQUIÈME LYCÉE

dit la tête et lança un édit condamnant à mort tous les juifs et chrétiens rebelles. Des milliers et même des dizaines de milliers d'hommes n'eurent pas le temps de s'armer et furent sacrifiés sans pitié. Mais bientôt une armée juive d'un million de combattants s'empara de Jérusalem et enferma l'Antéchrist dans Kharam-ech-Chérif. Celui-ci ne disposait que d'une partie de sa garde, insuffisante à résister à la masse des ennemis. Aidé par l'art magique de son pape, l'empereur réussit à passer à travers les rangs des assiégeants et on le vit bientôt en Syrie à la tête d'une armée innombrable de païens de différents peuples. Les juifs marchèrent vers lui sans guère pouvoir compter sur le succès. Mais à peine les deux avant-gardes entraient-elles en contact qu'il se produisit un tremblement de terre d'une violence inouïe. Sous la mer Morte, aux bords de laquelle s'était disposée l'armée impériale, s'ouvrit le cratère d'un immense volcan et des torrents de feu engloutirent l'empereur, ses innombrables bataillons et son inséparable compagnon, le pape Apollonius, auquel toute sa magie ne servit de rien. Cependant les Juifs tremblants et épouvantés couraient vers Jérusalem et demandaient leur salut au Dieu d'Israël. Au moment où la sainte ville leur apparaissait, le ciel fut traversé par un grand éclair allant du levant jusqu'au couchant et ils virent le Christ allant vers eux dans un vêtement royal et avec les plaies faites par les clous dans ses mains ouvertes. En même temps la foule des chrétiens, conduite par Pierre, Ioann et Paul, allait du Sinaï vers Sion et de tous côtés couraient aussi d'autres foules enthousiastes : c'étaient les Juifs et les chrétiens que l'Antéchrist avait fait massacrer. Ils avaient ressuscité et allaient régner avec le Christ pendant mille ans. C'est ainsi que le père Pansophii voulait achever sa nouvelle, qui avait pour sujet non pas la catastrophe universelle de la fin du monde, mais seulement le dénouement du processus historique, l'apparition, la gloire et la perdition de l'Antéchrist.

L'Homme politique. — Et vous pensez que ce dénouement est si proche ?

Monsieur Z. — Certes, il y aura encore bien des bavardages et des vanités; mais le drame est écrit depuis déjà

longtemps et il n'appartient ni à ses spectateurs, ni à ses acteurs d'en changer quelque chose.

La Dame. — Mais quel est donc le sens dernier de ce drame ? Car je ne comprends pas pourquoi votre Antéchrist hait tant Dieu, tout en étant lui-même essentiellement bon et non pas méchant.

Monsieur Z. — C'est qu'il n'est pas *essentiellement* bon. Voilà tout le sens du drame. Je retire ce que j'ai dit tout à l'heure : « L'Antéchrist ne s'explique pas en proverbes. » Il peut s'expliquer entièrement par un seul proverbe et même par un proverbe bien peu subtil : *Tout ce qui brille n'est pas d'or.*

[*Tri razgovora* (Trois conversations). III.]

L'IDÉE DE SUR-HOMME

Dans le dernier numéro de la *Revue de philosophie* de Moscou (janvier-février 1899), à propos d'une récente traduction de Nietzsche, V. P. Préobrajensky, qui connaît bien et aime cet écrivain, fait, entre autres remarques, la suivante : « Un peu pour son propre malheur, Nietzsche est en train, me semble-t-il, de devenir à la mode en Russie ; en tout cas, le public demande ses œuvres. »

Le « malheur » d'une semblable *mode* n'est que la manifestation extérieure nécessaire du fait qu'une idée déterminée vit dans la conscience sociale : avant d'être l'occasion d'une *demande* sur le marché, cette idée répondait à quelque *question* morale.

Il y a cinquante ou soixante ans, la mode était à Hegel et ce fut aussi un peu pour le malheur de Hegel. Si pourtant la culture russe a produit, à côté des charmantes fleurs de notre poésie, les fruits mûrs de la raison, il faut chercher, dans l'hegelianisme des années 30 et 40, le premier germe obscur de ces fruits.

Il faut faire la même remarque touchant l'enthousiasme intellectuel qui fit abandonner Hegel pour Darwin, Comte et beaucoup d'autres, « un peu aussi pour leur malheur ». Je pense qu'il faut voir en tout cela des degrés un peu comiques, mais nécessaires, des « entraînements de jeunesse », sans lesquels la vraie maturité ne peut venir.

Pour ma part je ne regrette nullement d'avoir, pendant un temps, aimé par-dessus tout le paléothérium et le mastodonte. Bien que mon « amour des petites bêtes », comme dit un héros de Dostoïevsky, m'oblige maintenant à m'apitoyer un peu sur les sangsues où mon rasoir faisait des « coupes transversales » (d'autant plus que mes exercices histologiques étaient plus nuisibles au microscope de l'université qu'édifiants pour moi), je me souviens pourtant avec reconnaissance de mon enthousiasme d'alors. Je sais qu'il m'a servi à quelque chose, et je pense qu'il était utile et nécessaire pour toute la société russe que

ses jeunes générations eussent le culte de la science de la nature après celui des abstractions hégéliennes.

Si nous allons du passé au présent, nous remarquerons une différence entre les enthousiasmes intellectuels de la société russe, autrefois et maintenant. Autrefois, ces enthousiasmes se succédaient assez vite, mais chacun d'eux régnait seul pendant un temps (il faut certes tenir compte des nuances). La croissance de notre société ressemblait à une triomphale marche en avant et quiconque ne voulait pas être taxé de « retardataire » et mériter le mépris général, devait, de concert avec les « gens d'avant-garde », atteindre la même étape intellectuelle. Cette unilatéralité et, si l'on peut ainsi dire, cette unité d'étapes du mouvement de notre culture ont depuis longtemps disparu ; c'est d'abord que les hommes doués de quelque culture sont beaucoup plus nombreux et qu'il est plus difficile de les unir ; c'est ensuite que ces hommes sont sinon plus mûrs, en tout cas moins naïfs et par suite moins aptes à l' « unité de pensée » du troupeau. Aussi voit-on partout des individus et des groupes séparés, allant leur route sans suivre le mouvement plus large de l'ensemble. C'est ainsi qu'à l'heure actuelle, les hommes qui sont sensibles aux exigences de notre temps n'obéissent pas à une seule idée, mais à au moins trois, dont on peut dire qu'elles sont à la mode. Ce sont : le matérialisme économique, le moralisme abstrait et le démonisme du « sur-homme ». De ces trois idées liées à trois grands noms (Karl Marx, Léon Tolstoï et Frédéric Nietzsche), la première est tournée vers hier et aujourd'hui, la deuxième est en partie réservée à demain, quant à la troisième, elle est liée à ce qui se produira après-demain et plus tard. Je tiens cette dernière pour la plus intéressante des trois.

Chaque idée n'est en elle-même qu'une *fenêtre* spirituelle. Par la fenêtre du matérialisme économique, nous ne voyons que la cour de derrière ou, comme disent les Français, que la basse-cour de l'histoire et de la vie contemporaine ; la fenêtre du moralisme abstrait ouvre sur la cour propre, trop propre même, propre jusqu'à en être vide, de la non-passion, de la non-résistance, de l'inaction et de tout ce qui commence par *non* ou par *in* ; quant à la fenê-

tre du nietzschéisme, elle ouvre sur une immense plaine où sont toutes les routes de la vie ; en se lançant aveuglément sur cette plaine, l'un tombera dans un trou, l'autre s'enfoncera dans un marais, un autre enfin disparaîtra dans un précipice superbe mais mortel ; cependant ces directions ne sont imposées à personne et chacun est libre d'aller au-delà jusqu'au beau et sûr sentier montagneux au bout duquel brillent, dans le brouillard, de sublimes hauteurs éclairées par un soleil éternel.

Je ne veux pas ici faire du nietzschéisme une étude philosophique ou historique, je veux seulement lui appliquer la première condition de toute vraie critique : montrer le principe essentiel de cette manifestation intellectuelle et, autant que possible, *du bon côté.*

I

Il est, je crois, incontestable que toute erreur, — j'entends toute erreur dont il vaille la peine de parler, — enveloppe une vérité certaine et n'est que l'altération plus ou moins profonde de cette vérité ; cette vérité donne à l'erreur sa solidité, la rend attachante, la rend dangereuse et c'est par cette vérité que l'erreur peut être étudiée comme il convient, appréciée et définitivement vaincue.

Ainsi le premier travail d'une critique raisonnable à l'égard de n'importe quelle erreur, est de déterminer la vérité qui soutient cette erreur et que celle-ci altère.

Le mauvais côté du nietzschéisme saute aux yeux. C'est le mépris de l'humanité faible et malade, la conception païenne de la force et de la beauté, l'attribution que fait le nietzschéen d'une valeur exceptionnelle et surhumaine à lui d'abord, ensuite à une minorité de « meilleurs », c'est-à-dire d'hommes forts, bien doués, puissants, autoritaires auxquels tout est permis, puisque leur volonté est loi suprême pour les autres hommes. Où est donc la vérité qui donne au nietzschéisme sa force et son attrait ?

Ici la vérité et l'erreur ne s'expriment pas par deux mots différents. C'est le même mot qui enveloppe et l'erreur et la vérité de cette étonnante doctrine. Tout est dans la manière dont nous comprenons, dont nous prononçons

le mot de « sur-homme ». Ou bien nous le prononçons sur un ton de prétention vaine et étroite ou bien notre voix est celle de notre profonde conscience de nous-mêmes, ouverte aux meilleures possibilités et allant à la rencontre d'un avenir infini.

De toutes les créatures terrestres, l'homme est la seule qui puisse avoir à son propre égard une attitude critique. Je ne veux pas dire qu'il peut simplement être content de tel ou tel de ses actes et de ses états (les bêtes aussi ont ce pouvoir) ; je ne veux pas dire non plus qu'il peut éprouver cette obscure douleur que ressent toute « créature gémissante » ; j'entends que l'homme peut porter un jugement conscient de négation vis-à-vis de sa conduite et des grandes voies qu'il aura prises dans sa vie, et dire que tout cela n'est pas ce que cela devrait être. Nous nous jugeons nous-mêmes et ce jugement raisonné et honnête est une condamnation. Une voix supérieure, partie du fond de notre âme, nous pousse à vouloir l'infinie perfection ; notre raison nous montre partout et toujours le fait de notre imperfection, et notre conscience nous dit que ce fait est *seulement* une nécessité extérieure et qui dépend *aussi* de nous-mêmes.

L'homme veut naturellement être meilleur et plus grand qu'il n'est en réalité ; il est *naturellement* poussé vers l'idéal du « sur-homme ». S'il veut *vraiment* cela, il le peut, et s'il le peut, il le doit. Mais être meilleur, plus haut, plus grand qu'en réalité, n'est-ce pas un rêve fou ? Oui, mais pour la bête, parce que la réalité est ce qui *la* fait et la commande ; mais l'homme, s'il est aussi le produit d'une réalité donnée et antérieure à lui, peut *en même temps* agir sur cette réalité du dedans, de sorte que cette réalité est dans une certaine mesure et d'une certaine façon ce que *l'homme même la fait.* Cette action sera plus sensible quand elle sera *collective ; individuelle*, elle sera moins sensible, mais aussi peu douteuse.

II

On peut discuter sur la question métaphysique du libre arbitre, mais l'activité autonome de l'homme, son pouvoir d'agir selon ses inclinations intérieures, pour des motifs

plus ou moins élevés, conformément enfin à l'idéal même du bien parfait, tout cela n'est pas une question métaphysique, mais un fait de l'expérience morale. L'histoire entière nous dit que l'homme collectif devient meilleur et plus grand que lui-même, *dépasse dans sa croissance* sa propre réalité, la rejette dans le passé et s'attache chaque jour à ce qui, la veille, était contraire à la réalité, à un rêve, à un idéal subjectif, à une utopie.

La croissance intérieure de l'homme et de l'humanité touche dans son principe au procès de complication et de perfectionnement de l'être, à cette *croissance cosmique* qui s'exprime avec une clarté particulière dans le développement des formes organiques de la vie végétale et animale. Avant l'apparition de l'homme, les formes de la vie sensible s'épanouissent avec luxe et diversité ; avec l'homme préhistorique commence ce développement de la vie raisonnable qui s'est poursuivi dans l'histoire. Du point de vue le plus objectif et le plus réaliste, il y a, entre le monde de la nature et celui de l'histoire, une différence certaine, radicale et générale : c'est que l'évolution de la vie organisée se fait par la formation successive de nouvelles formes corporelles qui, à mesure que l'évolution se poursuit, s'éloignent des formes anciennes et deviennent si dissemblables d'elles, qu'on a peine à voir le lien génétique qui les unit. Qui pourrait, par exemple, sans l'aide de la science, trouver une parenté naturelle entre le cheval et l'escargot, le cerf et l'huitre, l'alouette et l'éponge, l'aigle et le polype à corail, le palmier et le champignon ?

A cette variété et à cette complication extrême des formes corporelles correspond (au moins dans le règne animal) le développement de la vie psychique des organismes. Si la création de *nouvelles* formes corporelles s'était arrêtée, par exemple, à l'huître, le développement psychique n'aurait pas été poussé plus loin, car il est bien clair que sous *cette* forme organique qu'est l'huître, il eût été impossible de loger non pas seulement le génie créateur de l'homme, mais même la vie psychique du chien, du singe, voire de l'abeille. Une longue série d'organismes toujours nouveaux était la *condition* nécessaire de la croissance de la vie intérieure. Mais avec le corps humain paraît dans

le monde une forme animale telle que, grâce à l'appareil nerveux très développé qu'elle contient, de nouveaux changements importants d'ordre organique ne sont désormais plus nécessaires : cette forme, en effet, *peut*, en conservant ses traits spécifiques et en restant la même dans son essence, contenir la série *illimitée* des degrès du développement psychologique et mental, depuis celui du sauvage à demi bestial qui ne se différencie guère qu'en puissance des animaux, jusqu'aux plus hauts génies de la pensée créatrice.

Ce développement intérieur, qui a l'histoire pour scène, se trahit sans doute dans l'aspect extérieur de l'homme, mais ces traits nouveaux ne sont *pour la biologie* ni essentiels, ni spécifiques. La face de l'homme s'éclaire de pensée sans que son type anatomique change. Si haut que l'homme de génie aille dans ses conceptions, le plus grossier des sauvages a la tête faite comme lui et peut, comme lui, regarder librement le ciel immense.

III

L'organisme humain n'a pas besoin de revêtir une forme nouvelle et « surhumaine » parce qu'il peut se perfectionner indéfiniment au dedans et au dehors, *en restant le même :* sa forme primitive lui permet d'envelopper et de s'attacher *tout*, d'être l'instrument et le porteur de tout ce à quoi l'on peut tendre ; il peut être la forme de l'unité intégrale, c'est-à-dire de la divinité.

Cette constance morphologique de l'homme, considéré comme type organique, ne contredit en rien la vérité, acceptée par nous, de l'effort de l'homme pour devenir plus grand et meilleur qu'il n'est en réalité, de devenir « sur-homme », car il ne s'agit pas d'atteindre à d'autres formes de l'être humain, mais à un autre fonctionnement des mêmes organes, ce qui n'a aucun rapport avec leurs formes. Nous pouvons, par exemple, être mécontents de l'état réel de la vue humaine, non certes à cause que nous n'avons que deux yeux, mais parce que nous voyons mal. Pour que l'homme ait une vue meilleure, un changement morphologique de son organe visuel n'est nullement

nécessaire. Il n'est pas nécessaire qu'au lieu de deux yeux, il en ait une quantité, puisqu'avec ces deux yeux la faiblesse de sa vue se trouve corrigée par les instruments d'optique qu'il a lui-même inventés, le télescope et le microscope ; avec ces deux yeux l'homme peut devenir prophète et sur-homme, tandis qu'avec d'autres organes l'insecte aux cent yeux reste un insecte.

IV

Tout comme dans notre organe visuel, rien dans tout notre organisme, avec les traits normaux de sa structure morphologique, ne nous empêche de nous hausser au-dessus de notre insuffisante réalité et de devenir « sur-hommes » par rapport à elle. Les seules difficultés que nous puissions rencontrer relèvent du fonctionnement de notre être, et il ne s'agit pas seulement d'altérations pathologiques individuelles ou particulières, mais de faits qui, à force d'être habituels, sont souvent tenus pour normaux.

De ce nombre, et au premier rang, se trouve la *mort*. S'il existe dans la réalité quelque chose qui nous pèse et nous mécontente à juste titre, c'est bien cette conclusion de toute notre existence matérielle, ce total de l'existence réduit à rien. L'homme qui ne pense qu'à soi ne peut se faire à l'idée de *sa* mort ; l'homme qui pense aux autres ne peut se faire à l'idée de la mort des autres ; l'égoïste et l'altruiste, — et tous les hommes appartiennent à des degrés divers à l'une ou à l'autre de ces deux catégories morales, l'égoïste et l'altruiste doivent également sentir le caractère insupportablement contradictoire de la mort, doivent également se refuser à tenir pour définitif ce total de l'existence humaine. Et c'est sur ce point que devraient concentrer leur attention les hommes qui veulent se hausser au-dessus de la réalité, qui désirent devenir sur-hommes. Par quoi, en effet, se distingue surtout cette humanité qu'ils comptent dépasser, sinon précisément par le fait qu'elle est *mortelle ?*

« Homme » et « mortel » sont synonymes. Déjà, chez Homère, les hommes sont opposés aux dieux immortels, comme êtres soumis à la mort : θεοί τε βροτοί τε. Bien que

tous les autres animaux meurent, il ne viendra à l'idée de personne de les caractériser par là. Quant à l'homme, non seulement ce signe est tenu pour caractéristique, mais encore sent-on dans le terme de « mortel » comme un reproche désolant qu'on s'adresse à soi-même ; on sent que l'homme, tout en sachant que la mort est une irrévocable particularité de son état réel, ne veut décidément pas s'y résoudre et n'est pas consolé par le sentiment qu'elle est nécessaire *dans les conditions actuelles*. Et il a raison ; si la mort, en effet, est absolument nécessaire dans les conditions actuelles, qui donc a dit que ces conditions fussent intangibles et éternelles ?

L'animal ne lutte pas (consciemment) contre la mort, et il ne peut donc la vaincre : il ne se reproche pas sa mortalité, il n'est pas caractérisé par elle ; l'homme au contraire est avant tout un « mortel », en ce sens qu'il est *vaincu* par la mort. Et s'il en est ainsi, le « sur-homme » doit avant tout être *vainqueur de la mort*, se libérer et libérer l'humanité des conditions qui rendent la mort nécessaire ; il doit par suite *réaliser* les conditions nouvelles grâce auxquelles il sera possible ou de ne pas mourir du tout ou, si l'on meurt, de ressusciter à la vie éternelle. La tentative est audacieuse. Mais l'audacieux n'est pas seul : avec lui est Dieu qui lui ordonne. Admettons que même avec ce secours et dans les conditions actuelles de l'humanité, la victoire sur la mort ne soit pas possible en général dans les limites de l'existence individuelle. Bien qu'il soit permis d'en douter, étant donné que l'expérience ne l'a pas établi, admettons pour démontré que chacun de nous, hommes du siècle qui finit et du siècle prochain, mourra certainement sans avoir assuré à soi-même et aux autres une prompte résurrection. Il faut le dire, ce but est loin de nous, comme il était loin de ces chrétiens déraisonnables du premier siècle, qui pensaient que la vie éternelle avec ses corps ressuscités et impérissables allait leur tomber du ciel ; il faut le dire, ce but est loin de nous. Mais du moins la route qui y mène, lentement d'ailleurs, la réalisation, imparfaite certes, mais toujours moins imparfaite des conditions nécessaires au triomphe sur la mort, tout cela est assurément possible et existe réellement.

Nous connaissons suffisamment, tant par expérience personnelle que par l'expérience de tous, les conditions grâce auxquelles la mort fond sur nous et nous abat ; nous devons donc connaître les conditions contraires, grâce auxquelles c'est nous qui fondrons sur la mort et pourrons enfin triompher d'elle.

V

Si pourtant nous n'avions pas dans notre mémoire l'image du « sur-homme » authentique, du vrai vainqueur de la mort, de celui qui fut « le premier-né d'entre les mortels » (et ne serait-ce pas de notre part un oubli trop grave ?), ou si cette image était tellement obscurcie ou tellement embrouillée avec d'autres qu'elle ne pût rien dire à notre conscience de son importance pour la mission de notre vie (mais pourquoi alors ne pas la débrouiller et l'éclaircir ?), si enfin nous n'avions pas devant nous de vrai « sur-homme », nous aurions du moins *la route vers le « sur-homme »* ; elle *existe*, c'est celle que beaucoup d'hommes ont prise, prennent et prendront en vue du bien de tous, et notre intérêt le plus pressant est que le plus possible d'hommes la prennent, qu'ils la suivent plus délibérément et plus loin, parce qu'à son terme se trouve la victoire complète et décisive sur la mort.

Et nous avons le vrai critère des actes et des faits de ce monde : ils valent dans la mesure où ils concordent avec les conditions nécessaires à la transformation de l'homme mortel et souffrant en « sur-homme » immortel et heureux. Et si la vieille forme traditionnelle de l'idée du « sur-homme », pétrifiée par l'école, a obscurci pour bien des gens le sens vivant de cette idée et a conduit à son oubli, à l'oubli par l'homme de sa haute et vraie destination, à l'acceptation par l'homme des mêmes destinées que les autres créatures, ne faut-il pas se réjouir du fait que cet oubli et cette lâche paix touchent réellement à leur fin et que retentissent ces déclarations d'ailleurs osées : « Je suis un « sur-homme », « nous sommes des « sur-hommes » ? Ces déclarations, qui d'abord importunent, doivent au fond nous réjouir, ne fût-ce que parce qu'elles ouvrent la possibilité de conversations intéressantes, ce que l'on ne

saurait dire de certains autres points de vue. A l'époque où je faisais au rasoir des coupes de sangsues et préférais le zoologiste Hæckel au philosophe Hegel, mon père me conta un jour l'anecdote assez connue de ce marchand moscovite « en retard », qui défit un naturaliste « d'avant-garde » qui lui prêchait le darwinisme. Cette doctrine alors à la mode et « un peu pour le malheur de Darwin », était interprétée comme ayant pour essence l'identité de nature de l'homme et des animaux. Ayant longtemps parlé sur ce thème, le propagandiste des idées « d'avant-garde » demande à son auditeur : « As-tu compris ? — J'ai compris. — Que vas-tu me dire ? — Mais que dire ? Si je suis un chien et si tu es un chien, quelle conversation peuvent bien avoir deux chiens ensemble ? »

Aujourd'hui, grâce à Nietzsche, les hommes d'avant-garde se présentent de telle manière qu'on peut et qu'on doit logiquement avoir avec eux une conversation sérieuse et encore sur des choses surhumaines. C'est une préface à une semblable conversation que j'ai voulu faire ici.

[*Ideia sverkhtchelovièka* (L'idée de Sur-homme). 1899. En entier].

LE MYSTÈRE DU PROGRÈS

Connaissez-vous ce conte ?

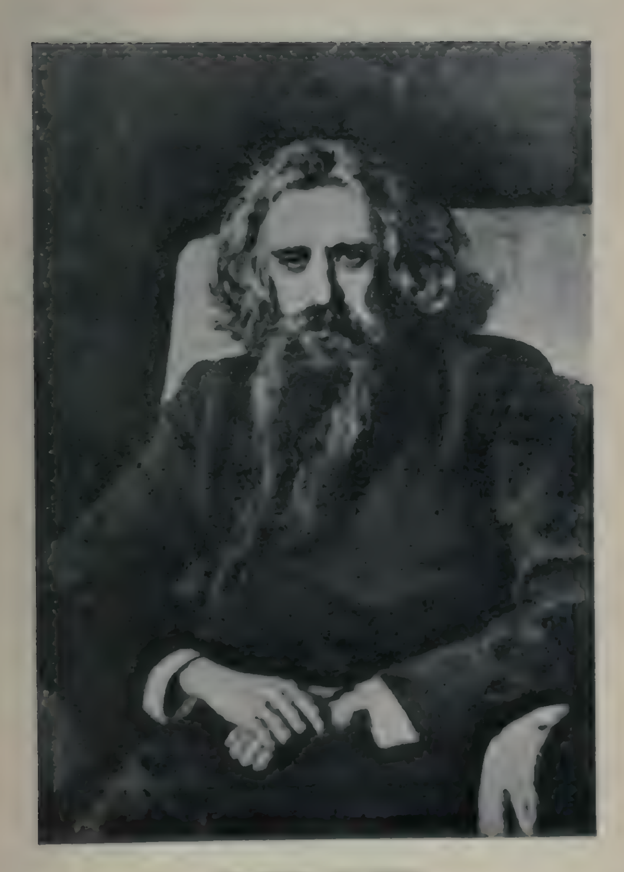
Dans une épaisse forêt, s'égara un chasseur. Fatigué, il s'assit sur une pierre dominant un torrent large et impétueux. De sa place il regarda la profondeur sombre et écouta le bruit régulier d'un pic sur l'écorce d'un arbre. Le chasseur sentit alors un grand poids sur son âme. « Je suis seul dans la vie comme dans cette forêt, pensa-t-il, et voici longtemps que j'ai perdu ma route par différents sentiers, et je n'ai pas d'issue. Isolement, fatigue et mort ! Pourquoi suis-je né, pourquoi suis-je venu dans cette forêt ? De quel profit m'est tout ce gibier que j'ai tué ? » A ce moment quelqu'un lui toucha l'épaule. C'est une vieille toute voûtée et semblable à celles qui paraissent dans de telles circonstances, maigre, maigre et couleur d'une vieille cosse de pois ou d'une tige de botte sale. Ses yeux sont méfiants ; sur son menton jaillissent deux touffes de poils blancs ; elle porte une robe chère, mais très vieille et toute en lambeaux. « Bon jeune homme, dit-elle, il y a de l'autre côté du torrent un endroit qui est un vrai paradis ! Si tu y arrives, tu oublieras tous tes chagrins. Jamais de la vie tu n'en trouverais la route tout seul, mais je t'y conduirai tout droit ; j'en suis. Seulement, il faut que tu me portes jusqu'à l'autre rive, car je ne pourrais pas résister au courant ; mes pieds se meuvent à peine, je ne respire presque plus, et mourir, oh ! comme je ne le veux pas ! » Le chasseur avait bon cœur. Il ne croyait guère au paradis dont parlait la vieille, il n'avait aucune envie d'aller errer de l'autre côté du torrent gonflé, il n'était pas flatté à l'idée de porter la vieille, mais quand il la vit tousser et trembler de tous ses membres, il pensa : « On ne peut laisser sans secours une aussi vieille personne. Elle a certainement plus de cent ans, elle a dû supporter bien des misères dans son existence, il faut faire un effort pour elle. Allons, grand'mère, serre bien tous tes os, sinon tu les sèmeras et tu ne les retrouveras pas dans l'eau. » La vieille lui grimpa

sur les épaules et il sentit un poids effrayant, comme s'il avait porté un cercueil plein ; à peine s'il pouvait avancer. « Allons, pensa-t-il, il serait honteux de reculer maintenant. » Il entra dans l'eau et sentit que son fardeau s'allégeait tout à coup et chaque nouveau pas était plus facile. Il pressentit quelque prodige ; mais il continua de marcher en regardant droit devant lui. Quand il fut arrivé sur l'autre berge, il se retourna : au lieu de la vieille, c'était une jeune fille d'une indescriptible beauté qui se serrait contre lui. Et elle le conduisit dans sa patrie et jamais plus il ne souffrit de l'isolement, ne dit du mal des bêtes et ne chercha sa route dans la forêt.

***

Avec des variantes, tout le monde sait ce conte ; quant à moi, je le sais depuis mon enfance, mais aujourd'hui seulement j'ai senti qu'il avait un sens nullement légendaire. L'homme de notre temps a perdu la vraie route de la vie en courant après des biens fugitifs et des fantaisies vite envolées. Devant lui coule le torrent sombre et impétueux de la vie. Le temps, comme un pic, compte sans pitié les moments perdus. Détresse et isolement, obscurité et mort. Mais derrière lui se dressent les saintes traditions du passé, oh ! sous des formes peu attrayantes, mais qu'importe ? Qu'il pense seulement à tout ce qu'il doit au passé, que, par un mouvement de son cœur, il *vénère* ses cheveux blancs qu'il *ait pitié* de sa faiblesse, qu'il *ait honte* de se détourner de lui parce qu'il a un vilain aspect. Au lieu de suivre en vain des fantaisies nuageuses, qu'il s'efforce de porter le fardeau sacré du passé de l'autre côté du torrent de l'histoire. C'est pour lui l'unique moyen de sortir de son erreur, *unique*, parce que tout autre serait insuffisant, mauvais, impie : on ne peut pas laisser sans secours une aussi vieille personne.

L'homme de notre temps ne croit pas aux contes, il ne croit pas que les vieilles femmes se changent en jeunes filles ; il ne croit pas et tant mieux ! A quoi bon croire à une récompense future, s'il faut la gagner par un effort véritable et un acte de sacrifice ? Qui ne croit pas en l'avenir des vieilles choses sacrées, doit pourtant se souvenir de



VLADIMIR SOLOVIEV

leur passé. Pourquoi ne pas les charger sur les épaules par respect pour leur antiquité, par pitié pour leur déchéance, par crainte d'être ingrat. Heureux ceux qui croient ; ils sont encore sur cette rive et voient déjà l'éclat d'une beauté parfaite sous les rides de la vieillesse. Mais ceux qui ne croient pas à la métamorphose ont eux aussi un intérêt, celui d'une *joie inattendue*. Pour ceux-ci comme pour ceux-là, le devoir est le même : il faut aller de l'avant en portant tout le poids des choses anciennes.

Homme de notre temps, si tu veux être un homme de l'avenir, n'oublie pas dans les ruines fumantes ton père Anchise et les dieux de ta famille. Ceux-ci eurent besoin d'un héros pieux pour être transportés en Italie, mais eux seuls lui donnèrent, à lui et à sa descendance, et l'Italie et la domination du monde. Or, nos choses sacrées sont plus puissantes que celles des Troyens et nous avons à aller avec elles plus loin que jusqu'en Italie, plus loin que jusqu'aux limites de la terre. *Le sauveur se sauvera.* Tel est le mystère du progrès, il n'y en a pas et il n'y en aura pas d'autre.

[*Taïna progressa* (Le mystère du progrès).]

POÈME

Pauvre amie, tu es lasse de la route
Et tes pieds fatigués te font mal.
Viens donc près de moi te reposer :
Le couchant s'éteint et s'assombrit.

Pauvre amie, je ne te demanderai pas
Où tu fus et d'où tu viens.
Je t'aimerai seulement et te presserai sur mon cœur,
Et en mon cœur tu trouveras le calme.

La mort et le temps règnent sur la terre.
Ne leur donne pas le nom de maîtres :
Tout disparait en tourbillons dans les ténèbres ;
Seul demeure immobile le soleil de l'amour.

(*Vorobiovka, le* 17 *septembre* 1887.)

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES GRAVURES

OUVRAGES DE J.-B. SÉVERAC

Le Socialisme moderne, 1 vol. in-16, *Bibliothèque d'études sociales*), Paris, Cornély, 1905, broché.. **1** »

La Secte Russe des Hommes-de-Dieu, 1 vol. grand in 8°, Paris, Cornély, 19 6, broché .... **5** »

Nietzsche et Socrate, brochure in-8° Paris, Cornély, 1906................................ **1** »

Fontenay-aux-Roses. — Imp. Louis Bellenand. 18.1(6

7) "C'est dif. de marcher ss voir, et on marche mieux si on voit, mais voir n'est pas marcher.

– p. ancilla th.

90

